Christuskult und Kaiserkult.

Von

Ernst Lohmeyer,
Privatdozent an der Universität Heidelberg

Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1919.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Christuskult und Kaiserkult, Religion Jesu Christi und Religion der Cäsaren! Diese Worte bilden gleichsam das Thema zu dem großen, die Geschichte der ersten drei Jahrhunderte füllenden Prozeß der Auseinandersetzung zwischen Christentum und hellenistisch-römischer Kultur — einem Prozesse, der die Welt der antiken Kultur zersetzt und zerschlägt, und die um das Mittelmeer versammelten Völker unter der geistigen Herrschaft des Christentums der neuen christlichen Welt des Mittelalters entgegenführt. Das Problem, das in den Worten programmatisch angeschlagen wird, ist in erster Linie ein religionsgeschichtliches Problem; religionsgeschichtlich in dem ganz prägnanten Sinne, daß es sich dabei um die Geschichte zweier Religionen handelt, die durch ihr Neben- und Gegeneinander in gleichem Raum und gleicher Zeit die Entfaltung ihres inneren Wesens wie den Lauf ihrer äußeren Geschichte gegenseitig mannigfach bestimmt haben. Daß es Religionen sind, die, so verschieden auch ihr Ursprung, ihr Wesen und ihre Gestalt sein mag, doch aneinander geworden und gewachsen sind, ist für den Christuskult uns selbstverständlich geworden. Nicht so selbstverständlich war es jener Zeit, in dem neuen, im geheimen glühenden, wie ein Funke in einer kurzen Spanne Zeit die Weiten des römischen Imperiums entzündenden Kult eine neue, allergreifende Religion zu erblicken. Zu Zeiten des Paulus war er „den Griechen eine Torheit, den Juden ein Aergernis“; und im zweiten Jahrhundert bis weit in das dritte hinein lautet das heidnische Urteil fast einstimmig, daß dieser Kult

ein atheistischer, schändlicher und auszurottender Aberglaube sei [1]).

Was aber jener Zeit durch tägliche Erfahrung bestätigte, mit den Grundlagen des gesamten Lebens unlöslich verküpfte Selbstverständlichkeit war, daß eben der Kaiserkult Religion sei, allergreifend, allumspannend wie das römische Imperium, ewig wie dieses, das ist in der wissenschaftlichen Erörterung des Problems oft zurückgetreten. Man hat den Kaiserkult lange nur für ein politisches Mittel gehalten, die in dem römischen Reich versammelten, kaum äußerlich geeinten Nationen zu lenken, sie zu einer lebendigen geistigen Einheit zusammenzuschließen und die römische Herrschaft nicht allein auf die äußere Gewalt des Herrschers, sondern ebenso auf den willigen Geist der Untertanen zu begründen. Man hat den Kaiserkult auch wohl nur für ein inhaltsleeres Verfallsprodukt einer lebenslos gewordenen Welt erklärt, entstanden aus dem servilen Byzantinismus der Untertanen oder dem bis zum Wahnwitz der Selbstvergötterung emporgetriebenen Cäsarenbewußtsein. Gewiß hat Augustus den in Aegypten dem lebendigen König dargebotenen Kult, der nach dem Sturze des Antonius und der Kleopatra seines lebendigen Mittelpunktes beraubt war, klug genutzt, um das eroberte Land fester in die Grenzen seines Reiches zu fügen und an die eigene Herrschaft zu binden [2]). Gewiß ist es auch schmeichlerische Unterwürfigkeit, wenn in Assos aus Anlaß des Regierungsantrittes des Kaisers Claudius eine Erztafel aufgestellt wird mit der Inschrift, „die Welt habe kein Maß der Freude gefunden, alle Städte und Nationen eilten, den Gott zu schauen, da ja nun die glückliche Zeit den Menschen angebrochen sei“ [3]). Und gewiß sind die ausschweifenden Formen des Kaiserkultes unter Nero und Domitian dem Cäsarenwahnsinn dieser Imperatoren zuzuschreiben. Aber alles das sind wohl Momente in der Entwicklung des Kaiserkultes, sie erklären aber nicht sein Wesen; und solche ein-

seitigen Betrachtungsweisen verkennen nicht nur die unzweifelhafte religiöse Inbrunst, die die Verehrung des römischen Imperators erfüllte, weil sie in dem Kaiserkult, wenigstens für die Dauer mancher Menschenalter, die Erfüllung ihrer religiösen Träume und Sehnsüchte fand, sie verkennen nicht nur den fanatischen Eifer, mit dem Behörde und Volk alle Verweigerer der religiösen Kaiserverehrung verfolgten; sie verkennen auch die tiefen Spuren, die der Kampf der Christus- und Cäsarenreligion miteinander in dem Bau der werdenden christlichen Kirche hinterlassen hat.

Aber es sind nicht nur Probleme der Religionsgeschichte, die sich in den Worten „Christuskult und Kaiserkult" zusammenfassen, sondern auch Probleme der politischen Geschichte. Es ist ja bekannt, daß in dem Kaiserkult noch einmal, und auf antikem Boden zum letzten Male, der Staat sich mit der Religion so eng verbündet hat, daß Bürger des Staates nur der sein konnte, der zur Kaiserreligion sich hielt. Jeder, der von dieser sich ausschloß, schloß sich damit auch aus der Gemeinschaft des Staates aus; ja, weil in der Kaiserverehrung die Reichseinheit ihren religiösen Ausdruck fand, rüttelte der Verweigerer solcher Verehrung an den Grundlagen des Staates selbst. Alle Religionsgemeinschaften der damaligen Zeit, die in fast unzähliger Fülle in den weiten Räumen des römischen Reiches wuchsen und aufblühten — mit alleiniger, nur gelegentlich durchbrochener Ausnahme des Judentums[4]) — waren gezwungen und willig, wenigstens durch äußere Teilnahme am Opfer und Gottesdienst zu Ehren des Imperators der staatlichen Forderung zu genügen. Der Christuskult aber steht von Anfang an unter dem Banne des Ziel und Richtung gebenden Herrenwortes: „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist." Die Scheidung der beiden Lebensgebiete, die hier im Interesse der Religion gefordert war, ist ein schroffer Gegensatz zu ihrer Vermischung, die im Interesse des Staates und der Religion

durch den Kaiserkult gefordert wurde. So spiegelt sich in den Beziehungen zwischen Christuskult und Kaiserkult auch eine Seite der Geschichte von dem Verhältnis des Christentums zum Staat. Und es ist auch bekannt, wie der Kaiserkult, nachdem er überwunden war, gerade diesen Teil der politischen Geschichte der werdenden christlichen Kirche noch bestimmt hat. Die Verbindung von Staat und Religion im Cäsarenkult, die dem Gedanken des römischen universalen Imperiums Stütze und Halt gab, wurde Vorbild und Muster für den mittelalterlichen Gedanken von der universalen Herrschaft des Papstes über alle christlichen Völker. Nur die Begründung der Gedanken hat sich gewandelt. War in der römischen Kaiserzeit — um es kurz und nur im Rohen auszudrücken — die Religion Dienerin des Staates, so sollte in der Zeit der Päpste der Staat Diener der Religion sein.

Indes können im Rahmen dieser Arbeit nicht alle feinsten geschichtlichen Auswirkungen verfolgt werden, die von dem unter den Worten „Christuskult und Kaiserkult" zusammengefaßten Prozeß bis in späte Zeit, ja in unsere jüngste Vergangenheit ausgehen. Wir müssen uns begnügen, den Gang der Geschichte beider Religionen bis zu dem Punkte zu verfolgen, wo sie aus der ersten stürmischen Bewegung zu deutlichen geschichtlichen Gebilden sich aufgebaut haben und ihr inneres Wesen so weit gefestigt ist, daß es als äußere Macht in Erscheinuug tritt. Um den Werdegang der Religionen kann es sich hier allein handeln, bis zu dem Stadium der Entwicklung, in dem aus dem geheimen Nebeneinander ein offenbares Gegeneinander geworden ist. Die spätere Geschichte hat wohl manche neue äußere Momente hinzugebracht, die ihren Gang beeinflußten, aber sie hat nicht mehr die bewegenden Kräfte geändert, die von Anfang an den Christuskult zur Aehnlichkeit und Gegensätzlichkeit zum Kaiserkult bestimmt haben.

Dieser innergeschichtliche Prozeß wickelt sich in eben

dem Zeitraume ab, in dem auch die neutestamentlichen Schriften entstanden sind; und eben in ihnen werden die Kräfte deutlich, die Christuskult und Kaiserkult bei aller weltweiten Verschiedenheit ihrer inneren Art und Lebendigkeit einander genähert und bei aller Aehnlichkeit der äußeren Form und Gestalt doch voneinander abgestoßen haben. Wir beschränken uns deshalb bei der Erörterung der Beziehungen zwischen den beiden Kulten auf das sogenannte neutestamentliche Zeitalter, und auf die Nachrichten, die das Neue Testament uns bietet. Um aber eine feste Basis zu gewinnen, von der aus diese Beziehungen, ihre Art und ihre Gründe dargestellt werden können, ist zuerst eine deutliche Anschauung von dem Wesen und der Gestalt des Kaiserkultes notwendig, die er um die Wende der Zeiten in den östlichen Mittelmeerländern gehabt hat. Das ist um so notwendiger, als in ihm die verschiedensten religiösen Vorstellungen der mannigfaltigen unter dem Zepter der römischen Imperatoren vereinigten Nationen sich zu einem bunt schillernden neuen Gewebe verschlungen haben[5]).

I.

Der Kaiserkult ist in den östlichen Provinzen des römischen Reiches[6]) eine genuine Fortsetzung des hellenistischen Herrscherkultes, der aus der griechischen Heroenverehrung, aus Strömungen des politischen und philosophischen Lebens im vierten und dritten Jahrhundert v. Chr. und aus der Verschmelzung dieser mit einströmenden orientalischen Anschauungen vom Gott-Königtum sich gebildet hatte. Form und Gestalt beider Kulte wird durch zwei übermächtige geschichtliche Gestalten bestimmt. Am Anfang des hellenistischen

Herrscherkultes steht die Gestalt Alexanders des Großen; was die Macht seines Werkes und Lebens ihm an persönlicher kultischer Verehrung gleichsam erzwang, wird in den folgenden Jahrhunderten zur festen, mit dem Amt des Herrschers verbundener Institution. Am Anfang des Kaiserkultes steht die Gestalt Cäsars: die Vergöttlichung, die er gefordert, deren Verwirklichung sein plötzlicher Tod verhindert hatte, wird zum Vorbilde, dem seine kleineren Nachfolger nachstreben, und das am Ende des 1. christlichen Jahrhunderts gegenwärtige Macht geworden ist [7]). Und der Geist Alexanders und Cäsars ist noch in den leeren Formeln der Kaiserehrungen aus diokletianischer Zeit, und selbst in dem Kultus zu spüren, den der erste christliche Kaiser Konstantin dem Geschlechte der Flavier einrichtete [8]).

Wir müssen den religiösen Bewegungen der hellenistischen Zeit genauer nachgehen, um die seelischen Kräfte zu erkennen, die zur Vergöttlichung des Menschlichen oder der Vermenschlichung des Göttlichen im Herrscherkult geführt haben. Denn wie sie diesen hellenistischen Kult schufen und ausbildeten, so haben sie auch den Kaiserkult getragen und durch Jahrhunderte lebendig erhalten. Ein Teil dieser Kräfte hat aber ebenso die Formen des Christuskultes bestimmt [9]).

Der Herrscherkult knüpft zunächst an den griechischen Heroenkult an [10]). Es war alter griechischer Brauch, durch verbreiteten Volksglauben gestützt, den Männern und Mächtigen, die Staat oder Stadt in Gefahr und Not beschützt, die seinem Wohl oder Ruhm gelebt oder ihr Leben geopfert hatten, nach ihrem Tode zum Heros zu erheben und heroische Verehrung zu erweisen. So wurden z. B. in Nordgriechenland Miltiades, in Athen die Tyrannenmörder und die Gefallenen von Marathon und Plataeae heroisiert. Diese Ehrung rückte den Verstorbenen nach dem Glauben des Volkes über den Kreis der Sterblichen hinaus, und gesellte ihn

den beschützenden Geistern zu, die auf der Grenze zwischen Göttern und Menschen unsicher schwebten und den Städten oder Menschen, die ihn also verehrten, vertrauteren und sichereren Schutz zu gewähren schienen als die in der Ferne allwaltenden hohen Götter. Die Heroisierung ist in der älteren Zeit durchaus ein Werk des Staates, der Stadt oder der Gemeinde, der der Verstorbene die Frucht seines Lebens dargebracht hatte[11]). Erst in späterer Zeit, als die Ehrung mit ihrer Seltenheit auch ihre Hoheit verlor und der Name Heros fast allen geliebten Toten beigelegt wurde, wird sie ein Gegenstand von privaten Vereinigungen, insbesondere von Philosophengenossenschaften[12]), und dann auch ein Werk der Verehrung des Einzelnen[13]). Mit dieser Ausbreitung und Wandlung des Heroenkultes zieht aber die ganze Schwere und Lebendigkeit des individuellen Gefühls in diese gleichsam öffentliche Einrichtung: das ist später, in christlichen Jahrhunderten, für die Entwicklung der Heiligenverehrung, die sich ja unmittelbar an diesen „heidnischen" Heroenkult angeschlossen hat, von erheblicher Bedeutung geworden[14]). Es bleibt aber auch in späten hellenistischen Zeiten dem Heroisierten etwas von dem früheren Glanze der menschlich-übermenschlichen Hoheit erhalten, der zu immer neuen Heroisierungen trieb[15]). Als Motiv der Heroenverehrung klingt von den ältesten Zeiten nicht nur dem Sinne, sondern auch dem Worte nach das eine ungemein Bedeutsame wieder und wieder an, daß der Verehrte ein „Retter (Soter) und Wohltäter" für seine Mitbürger war.

Es ist ein ursprünglich griechisches Gefühl, das in solchem Heroenkult wie später in der Apotheose — beide sind sie Formen der Vergöttlichung, in ihrem Wesen gleich, nur dem Grad nach verschieden, und darum häufig ineinander übergehend — sich die äußere sakrale Form gegeben hat. In dem heroischen Kult verehrt die Antike die großen Vorbilder, die die gesamte Welt ihres inneren und äußeren Le-

bens neu gestaltet und bestimmt haben; und sie kann es nur im Kult tun, weil Gestalt und Werk der großen Menschen, der Sprenger und Schöpfer, nur im Bereich und auf Grund des alle, auch den Heros, bindenden göttlichen Gesetzes Geltung und Recht haben. In diesen einzelnen Mächtigen in Geist und Tat hat das göttliche Lebendige sich einen ungewöhnlichen, über den Tod hinausgreifenden Ausdruck geschaffen. So ist der Heros entweder Verkörperer des göttlichen Gesetzes und der göttlichen Macht in Leben und Tod, und darum „Retter und Wohltäter"; in diesem Sinne hat schon Aeschylus gefordert:

Ihr Kinder, gleich den Göttern müßt Ihr nun
Gebet und Opfer den Argivern weihn;
Denn eure Retter sind sie in der Tat.

Oder er ist Verkünder des gleichen Gesetzes in Dichtung und Rede: so sind alsbald Aeschylus und Sophokles, Plato und Aristoteles, um nur die bekanntesten Beispiele zu nennen, heroisiert worden. Die Form des Heroenkultes als einer Verstorbenen dargebrachten religiösen Verehrung hat weithin die Formen des Herrscher- und Kaiserkultes bestimmt. Auch in diesen Kulten hat anfänglich nur der Verstorbene göttliche Ehren genossen, und der Kultus des lebenden Herrschers ist erst auf dem Grunde des dem toten Regenten dargebrachten erwachsen [16].

Ein anderer Ausdruck des gleichen griechischen Glaubens an das in wenigen Einzelnen lebendige göttliche Gesetz ist der Glaube an die göttliche Abstammung von Herrschern und Helden, Dichtern und Weisen, der eng mit dem Heroenkult verbunden erscheint: dieser ist oft nur die äußere Form, in der jene mythische Anschauung des geschichtlichen Lebens großer Männer sich ausspricht. Es ist bezeichnend für das Wesen dieser Anschauung, daß sie nicht nur auf die sagenhaften Gestalten einer fernen Vergangenheit sich erstreckt [18], sondern weit lebendiger auf die im hellen Licht

der Geschichte stehenden Menschen selbsterlebter Vergangenheit. Bald nach Platos Tode wußte man von ihm zu erzählen, er sei ein Sohn Apollos[19]). Dieser Glaube legt einen Mythus um die großen Männer, schafft ihre geschichtlichen Gestalten zu mythischen um, macht sie zu „Bildern der Götter"; er ist ein Ausdruck der immer neuen wesenhaften Wirkung dieser schöpferisch Großen, eine Gewähr, daß die allerfüllende Kraft ihres Wesens sich nicht in Raum und Zeit ihres geschichtlichen Lebens ausgibt, sondern in allen Zeiten die Nachwelt lebendig neu bestimmt und gestaltet. Diesem Glauben, der in sich selbst die Richtung auf Vergöttlichung hat, war oft durch eine einfache Heroisierung nicht Genüge geschehen. Es war aber ein Schritt näher zur Apotheose hin, wenn nach einer langen Zeit des Schweigens das Branchidenorakel des didymäischen Apollo als ersten wieder Alexander als Sohn des Zeus proklamierte[20]), wenn später die Diadochen, um ihre Herrschaft religiös zu begründen, sich als Söhne des Herakles und Dionysos huldigen ließen[21]). Und es ist bekannt, wie stark der Glaube an die göttliche Abstammung der Herrscher im Kaiserkult lebendig war; seitdem Cäsar zuerst wieder als „der epiphane Gott von Ares und Aphrodite" verehrt wurde[22]), ist diese Proklamation für alle seine Nachfolger stehend geblieben. Hatte so der Heroenkult die Vergöttlichung Verstorbener vorbereitet, so knüpfte an diesen Glauben die Apotheose Lebender an[23]).

In diesen beiden Formen der antiken religiösen Verehrung großer schöpferischer Menschen liegen die inneren Kräfte bloß, die zur Vergöttlichung trieben[24]). Daß diese Kräfte in hellenischer und römischer Zeit zur Apotheose gerade der Herrscher geführt haben, ist in der Wandelung des hellenischen zum hellenistischen Weltbilde begründet, in dem die politische Not zur allgemein menschlichen sich erweitert, die Fragen der politischen Gestaltung das gesamte und innerste Leben durchwirken. In den Anfängen des Hellenismus ist

die politische Form der bürgerlichen Gemeinherrschaft zerbrochen und mit ihr die Religion der Polis selbst entleert: und aus der Kraft Einzelner werden neue staatliche Zusammenhänge geschaffen. Aber in diesen neuen Bildungen ist nicht mehr der Wille der Gemeinde, sondern der des einzelnen Staatsgründers Gesetz: der Einzelherrscher ist nicht nur Sinnbild, sondern alleiniger Inhalt der politischen Ordnung, sein Wille alleiniges Gesetz. Aber da dieses persönliche Herrschertum nicht mehr in dem Willen und der Religion seines Gemeinwesens begründet ist, muß es nach andern Gründen suchen, die das Recht und die Macht seines Daseins legitimieren. Und in der antiken Welt gibt es nur eine Legitimation, die des göttlichen Gesetzes, das jeden, auch den absoluten Herrscher bindet und bis in die fernsten Auswirkungen des menschlichen Lebens fast leibhaft empfunden wird. So mußte der Stürzer und Sprenger der alten Ordnung, um bestehen zu können, neue Götter bringen oder selbst zum Gotte werden. Von Alexander dem Großen und den Diadochen bis hinab zu den römischen Imperatoren wird darum der staatliche Zusammenhalt durch den Kult des Herrschers gestützt, wird jede politische Aenderung zur religiösen Neubildung: und auch die Erhebung des Christentums zur Religion des römischen Imperiums zur Zeit Konstantins ist in diesen Zusammenhängen von Religion und Staat begründet. So knüpft denn wie früher zwischen Religion und Polis jetzt sich ein neues Band zwischen Religion und Herrscher. In seinem persönlichen Wirken erscheint der Wille der Götter, seine menschliche persönliche Macht wird zur göttlichen Macht, die das Walten der fernen olympischen Götter verdrängt[25]. Es ist schon ein Zeichen dieser göttlichen Begründung einer illegitimen Herrschaft, wenn seit Cäsar das Geschlecht der römischen Kaiser wie früher das der Diadochen auf göttliche Abstammung zurückgeführt wird: noch handgreiflicher spricht diese Anschauung vom göttlichen Wesen der Herrscher sich

darin aus, daß die hellenistischen Könige und römischen Kaiser mit den alten olympischen Göttern identifiziert werden. Wie früher die Seleukiden sich als Zeus Nikator huldigen ließen, so wurde Augustus als „der väterliche Zeus", Caligula und Nero als „der neue Helios" geehrt [26]). Freilich hat auch die hellenistische Zeit nie dem Amt des Herrschers, wie es in den orientalischen Vorstellungen vom Gottkönigtum geschah, sakrale Autorität zugestanden, sondern immer nur dem schöpferischen Menschen, der durch eigene menschliche Kraft und Tat neue Volks- und Staatenzusammenhänge begründet. Auch hier ist der Mensch Ursprung und Maß aller Dinge.

Der Wandel der politisch-religiösen Anschauungen und Institutionen von der Gemeinherrschaft zur Einzelherrschaft, von der Religion der Polis zur Religion des Herrschers spiegelt sich vielleicht am deutlichsten in den philosophischen Betrachtungen über den Staat: sie haben nicht zum wenigsten dazu beigetragen, den hellenistischen Herrscher- und späteren Kaiserkult in Religion und Denken der Antike zu verankern. Seit Sokrates' Zeiten setzt sich in den philosophischen Betrachtungen über den Staat — hauptsächlich in den kynischen — mehr und mehr eine monarchische Tendenz durch. Wie die neue staatliche Ordnung als eine Wiederbelebung des Königtums der Heroenzeit erscheint, so knüpft auch die philosophische Erwägung an das homerische Königsbild an. Homer hatte zuerst ein mythisches Bild des gerechten Herrschers gezeichnet:

„Wie eines wackeren Königs Ruhm, der göttlichen Sinnes
Herrscht ob vielerlei Volks und weidlichen Kriegern und achtet
Recht und Gerechtigkeit. Ihm trägt die lachende Scholle
Weizen und Spelt, ihm brechen von Frucht die strotzenden Bäume,
Wimmeln die Weiden von Vieh, das Meer bringt Fische: denn weislich

Herrschet er stets und fromm: des haben die Völker
den Segen [27]).

Dieser homerischen Schilderung entsprechend, entsteht die Idealgestalt eines „Wohltäterkönigs“, der gottgleich über den Menschen wandelt und sie weidet, wie ein Hirte seine Schafe weidet [28]). Er kennt kein Gesetz als das persönliche seines Willens, das einer gemeinschaftlichen Ordnung nicht unterworfen ist; und sein Wille ist Norm nicht nur eines bestimmten Landes oder Staates, sondern des Alls überhaupt. Wesen und Aufgabe des Königs stellt sich zusammenfassend darin dar, daß er der ganzen Welt Wohltäter sei [29]).

Diese Philosophie des Herrschertumes hat wesentlich dabei mitgewirkt, den Herrscher- und später den Kaiserkult in der Welt der hellenistisch-römischen Kultur fester zu begründen und dem gebildeten Denken zu vermitteln; sie hat gleichzeitig die Anknüpfungspunkte geboten, an denen die orientalischen Gottkönigsvorstellungen sich anschließen und den geistig Gebildeten als verwandt sich darstellen konnten. Es ist ein Zeichen dessen und nicht zufällig, daß in der römischen Kaiserzeit die Sprache der Dekrete, in denen Provinzen oder Gemeinden göttliche Kaiserehrungen beschließen, von philosophischen Begriffen durchsetzt ist [30]).

Der Universalismus des Herrschertumes, der die Grenzen der Staaten und Einzelreiche überfliegt, ist der erste und hauptsächlichste Zug dieses philosophischen Herrscherbildes. Seine kosmische Erweiterung ist eine geistige Verflüchtigung der seit Homer in griechischer Anschauung lebendigen Königsgestalt. Und es ist nicht bei der idealen Zeichnung geblieben. Zeno hat dieses Königsideal bald genug in der Gestalt Alexanders des Großen, des ersten universalen Herrschers, verwirklicht gefunden; er ist „der umfassende, gottentstammte Ordner und Versöhner des Alls“ [31]). Und als durch Cäsar und Augustus von neuem ein universales Reich entstand, werden auch sie als „Retter des gesamten Menschengeschlechtes“ gefeiert; dem

Kosmos gilt „die neue Freudenbotschaft“, die „von dem Gott“ Augustus erklungen ist. Der zweite Zug dieses Herrscherbildes, der mit der Anschauung von den allgemeinen menschheitlichen Zielen der staatlichen Ordnung eng verbunden ist, ist der des „Wohltäters“. Hekatäus hat an den ägyptischen Königen diesen Zug des „Wohltuns“ gerühmt und damit die Apotheose verstorbener Herrscher gerechtfertigt, und in der Zeit der Ptolemäer wird „die Wohltätigkeit“ der Könige Grund zur Apotheose, „Wohltäter“ ein göttliches Attribut. So wird denn später auch Cäsar als „Retter und Wohltäter“ göttlich geehrt, und Augustus, „den zur Wohltat für die Menschen die Vorsehung mit Tugend erfüllte“, eben „um seiner Tugend und Wohltätigkeit willen“ als „Gott und Gottes Sohn“ gepriesen [32]).

Aber alle diese religiösen, politischen und philosophischen Anschauungen hätten kaum zu der dauernden Institution eines den lebenden und verstorbenen Herrschern geweihten Kultes geführt, hätten sie nicht in Alexander dem Großen den Herrscher gefunden, der sie zur Wirklichkeit erhob und zu dem einen Glauben an seine Persönlichkeit zusammenschloß [33]). Seine alles überragende Gestalt, die beispiellosen Erfolge seines kurzen Lebens hoben ihn über menschliches Maß weit hinaus; und was ihm die aufwallende Bewunderung seiner Untertanen — die Jonier Kleinasiens waren die Anfänger dieses neuen Glaubens — an göttlichen Ehren willig dargeboten hatte [34]), ist von ihm aus dem Gefühl seiner überragenden Stellung und Leistung, aus dem Bewußtsein von der Göttlichkeit seiner Abstammung überall gefördert worden [35]). Am Ende seines Lebens zeigen sich an verschiedenen Stellen seines großen Reiches die Anfänge eines allumschließenden, ihm gewidmeten Reichskultes [36]).

Es ist nicht mehr mit Sicherheit zu entscheiden, ob schon bei der Entstehung und Ausgestaltung des Alexanderkultes orientalische Anschauungen von dem göttlichen Charakter des

Königtums von bestimmendem Einfluß gewesen sind. Begreifbar ist er durchaus aus griechischen Voraussetzungen: die orientalische religiöse Königsverehrung scheint ihn nicht begründet, sondern nur seine Geltung und Verbreitung gefördert zu haben. Gewiß aber waren sie es, die den Kult, der sich an diese einmalige geschichtliche Gestalt schloß, gleichsam kanonisierten und ihn zu einer offiziellen, mit dem Amt des Herrschers verbundenen Institution verwandelten. Denn wenn in Griechenland der Glaube an die Göttlichkeit der Könige sich allmählich aus allgemeiner Menschenverehrung an einer großen schöpferischen Gestalt sich entwickelt hat, ist er in den orientalischen Religionen, hauptsächlich in der babylonisch-assyrischen und ägyptischen, wesentliches und altes Merkmal der Religion, und gilt nicht dem großen Herrscher, sondern dem König an sich, und nicht der Person, sondern dem Amt. Denn hier ist der Herrscher als Träger der irdischen Gewalt Abbild der göttlichen Macht, seine Herrschaft Bild der göttlichen. So ist sie auch nicht auf die Grenzen des Landes beschränkt, sondern von kosmischer Ausdehnung; das im König verkörperte, im Reich gültige Gesetz ist das Gesetz der Welt[37]).

Berühren sich diese orientalischen Anschauungen in ihrem letzten Ergebnis, nicht in ihrer Begründung mit den hellenistischen philosophischen Erörterungen über die kosmische Stellung des Herrschers, so bringen sie zwei neue Momente noch herzu, die kein Gegenbild im hellenistischen Denken haben. Es ist einmal der Gedanke, daß der König Weltheiland sei, der die Völker vom Krieg erlöst, befriedet und von aller Not befreit, daß mit seiner Herrschaft der Anbruch einer neuen glücklicheren Epoche, des erträumten und ersehnten goldenen Zeitalters gegeben sei: und sodann der zweite, wichtigere, daß in dem Herrscher Gott selbst auf Erden offenbar geworden sei.

Die Zeit der Diadochen ist in religionsgeschichtlicher Hinsicht die Zeit, in der die hellenistischen und orientalischen

Anschauungswelten langsam sich durchdringen und der von der schöpferischen Größe oder „Wohltätigkeit“ der Herrscher entflammte persönliche Kult unter dem Einfluß dieses synkretistischen Prozesses zur staatlichen Einrichtung, zu einem aus der Staatsform sich ergebenden Symbol der politischen Einheit sich wandelt. Ueberall in den Diadochenstaaten wird der Regentenkult für die durch keine Bande der Nation, nur durch die Gewalt des Herrschers und seiner Dynastie zusammengehaltenen Reiche die Reichsreligion. Der Grad der gegenseitigen Durchdringung der hellenistischen und orientalischen Elemente ist in den einzelnen Staaten oft verschieden gewesen. Im Reich der Ptolemäer hat die Jahrtausende alte ägyptische Tradition die hellenistische Form des Herrscherkultes rasch zurückgedrängt[38]; und auch in Syrien, dem Reiche der Seleukiden, sind die orientalischen Einflüsse stärker gewesen[39]), während in Pergamum der hellenistische Kult sich reiner bewahrt hat[40]). Zu einer Einheit sind beide Anschauungs- und Kultformen[41]) erst erwachsen, als in das Erbe der vielen Diadochenstaaten das e i n e römische Imperium eintritt, und in den mancherlei Formen der Herrscherkulte[42]) der eine römische Imperator geehrt und verehrt wird[43]). Die alten zerfallenden Formen werden von der Sehnsucht und Inbrunst der Völker nach Frieden und Glück belebt, und als durch das römische Imperium in Wahrheit Frieden und Ordnung in die zerrissene Welt eingekehrt ist, gibt sich die tiefe Dankbarkeit der befriedeten Völker kund in der willigen Darbietung einer überschwänglichen göttlichen Verehrung[44]). Erst jetzt sind hellenistische und orientalische Herrscherverehrung zu der neuen Religion der Cäsaren zusammengewachsen. Der römische Imperator i s t der Spender des Friedens, der Erlöser von jahrhundertelangem Fluch, von Krieg und Not, i s t der Heiland der Welt, der auf Erden erschienene neue Gott[45]). Was so die Provinzen und Gemeinden den römischen Cäsaren an göttlicher Verehrung darboten, waren diese klug genug,

sich darbieten zu lassen und überall zu fördern. Es entspricht dem Geiste der antiken Welt, wenn die Befreiung von langer politischer Not in religiöser Feier sich kundgibt, die neue politische Ordnung zur Bildung einer neuen Religion führt; und es entspricht dem Geiste der hellenistischen Welt, wenn diese neue Religion zu einer Religion des Herrschers wird, des Begründers und Erhalters des neuen staatlichen Lebens. So sahen die in einem Reich und durch eine Religion zusammengeschlossenen Völker in dem Bilde des Imperators noch einmal die alte antike Einheit von religiösem und staatlichem Leben verwirklicht und in seiner Herrschaft eine Epoche ungestörten Friedens und sicherer Betätigung anbrechen. Aber dem Imperator selbst, der dem Glauben seiner Untertanen an seine eigene göttliche Person ungläubig gegenüberstehen mußte — nur der Cäsarenwahnsinn eines Caligula oder Domitian hat auch zu diesem Glauben sich erheben oder besser erniedrigen können — wurde notwendig die neue Religion zu einem politischen Mittel, die auseinanderstrebenden Kräfte des vielgestaltigen Reiches an seine Person zu binden; und diese glaubenslose Politisierung entleerte wiederum den vom Glauben getragenen Kult, und nur Schmeichelei und Unterwürfigkeit konnte ihn mit äußerlichem Gepränge erfüllen. So entsteht, aus Glauben und Glaubenslosigkeit, aus lebendigem religiösen Gefühl und politisch menschlicher Berechnung seltsam gemischt, der neue Kaiserkult, die Reichsreligion. Zu Lebzeiten Jesu noch im Werden und Aufblühen, beginnt er in der Zeit, da das Christentum in die hellenistische Welt eintrat, zu einer staatlichen Institution sich zu verfestigen.

Der Kaiserkult ist in dieser und späterer Zeit Staatsreligion in dem eminenten Sinne, daß der Staat selbst, verkörpert in seinem Haupt, Gegenstand der Religion und die Religion zur innersten Angelegenheit des Staates geworden ist. Die Religion begleitet in allem die Geschicke des Staates; sie ist verstrickt in politische Begebenheiten. Die Einsetzung

eines Vasallenkönigs in Commagene wird zur überwallenden religiösen Feier, die in hohen Worten Himmel und Erde, Götter und Menschen zu einem dem neuen Kleinfürsten huldigenden Kreis zusammenschließt: der Zug des Tiridates aus Armenien, der die fälligen Tribute eines Vasallenstaates zu überbringen hat, wird zu einem Wallfahrtszuge nach Rom, um den Gott Nero zu verehren[45]. Wie der Staat Gehalt der Religion ist, so ist er ebenso der Raum, in dem sie ihr Leben hat. Der Kaiserkult ruht auf der politischen Gemeinsamkeit der Völker: er ist eine Religion der Bürger, der Reichsangehörigen — eine Religion der Menschen nur, soweit sich in dem politischen Leben das Einzel- und Allgemein-Menschliche erfüllt. Aber da nicht mehr wie in der klassischen griechischen Zeit dies staatliche Leben Quell und Ursprung alles schöpferisch Menschlichen ist, sondern sich in einem äußeren Bezirke absondert, so droht auch der Kaiserkult nur in diesem isolierten Kreise sich zu verwurzeln und auszubreiten, und zu einer Religion der Behörden, der Provinzen und Gemeinden zu werden; und er ist in seiner späteren Geschichte oft dieser Gefahr erlegen. Wenn er in der Zeit der ersten Kaiser in den Herzen der Untertanen lebendig blieb, so lag es daran, daß die politische Not der Zeit, weil sie bis in die Tiefen des antiken Lebens hinunterdrang, zur religiösen Not, die politische Lösung zur religiösen Erlösung geworden war. Der Kaiserkult umspannt so die Gesamtheit des römischen Imperiums; aber da dieses selbst Bild der Weltordnung, des Kosmos ist, und daher universal und ewig, so wird auch der Kaiserkult universal: der Kaiser ist, wie er Herrscher der Welt ist, so auch „Heiland der Welt". Es ist einer der denkwürdigsten und größten Versuche, das äußere Wesen des Staates zur innersten religiösen Angelegenheit der Völker zu machen und das religiöse Leben in der Form des staatlichen sichtbar und greifbar werden zu lassen.

Diese universale Staatsreligion gründet sich auf den einen

zentralen Gedanken, daß in dem Imperator die Gottheit in irgendeiner Weise inkarniert ist; dieser ist der sichtbare, auf Erden wirksame, offenbare Gott. Die alten Staats- und Volksgötter, deren Walten die Welt in den Jahrhunderten blutiger Wirren nicht hatten „ordnen und versöhnen" können, verblassen vor der neuen, lebendig spürbaren Gewalt der Kaiser, in deren Hut jetzt ein politisch beruhigtes Leben sich entfalten kann. So wendet sich der Glaube von jenen ab und diesen zu; und die Ehrungen, die die alte Götterwelt mit Glanz und Hoheit umgaben, werden dem Kaiser zuteil. Er ist „der väterliche Zeus". der „neue Helios", der über den Völkern „aufleuchtet" [47]). So sammelt sich um diesen einen Gott, „für den es keine Dankbarkeit gibt, die seinen Wohltaten gleichkäme", alles was an religiösen Hoffnungen und Erwartungen den Gottheiten aller Nationen gewidmet war, und in das neue Gewand der Kaiserreligion hüllt sich uraltes und neues religiöses Gut aller Kulte und Völker. Es sind vor allem dreierlei Vorstellungen, die sich um die Person des Kaisergottes schließen.

Einmal: der Kaiser ist der Herr, erhoben über alle Menschen; er steht vor ihnen in göttlicher Glorie und Herrlichkeit. Eine Kluft tut sich auf zwischen diesem einzigen „Kyrios der ganzen Welt", — wie eine böotische Inschrift den Kaiser Nero nennt [48]) — und der unabsehbaren, ihm untertanen Menschheit. Diese göttliche Stellung des Kaisers ist nicht schmeichlerischer Unterwürfigkeit entsprungen; sie ist politisch notwendig als Folge der antiken Einheit von Staat und Religion. die in dem Kaiser zum Bilde sich verdichtet; und sie ist religiös notwendig, denn an der göttlichen Größe seines Namens und Wesens richtet sich die zerworfene und zerschlagene Menschheit wieder auf. Es ist bezeichnend, daß in jenen Zeiten das Wörtchen „groß" mehr als in früheren Attribut des göttlichen Namens wird [49]).

Sodann: Der Kaiser ist der Heiland, der die Welt von

dem Fluche befreit, der die von Krieg und Elend zerrissenen Völker versöhnt und eint, der Frieden, Ordnung und Gedeihen den erlösten Völkern bringt. Und sein Wirken richtet sich nicht auf diese oder jene Provinz, auf diese oder jene Nation, sondern ist universal, er ist schlechthin der Heiland der Welt, wie er Gebieter und Herr der Welt ist. Weltheiland ist darum bis zu Konstantins Zeiten der stehende Titel aller römischen Kaiser[50]). Auch diese Vorstellung ist eine Folge der Verflochtenheit des Staates in die Religion und der Religion in den Staat; wie in der Antike überhaupt, und in der hellenistisch-römischen Welt noch einmal und zum letzten Mal, auch das innere Leben des Menschen in dem politischen Leben des Staates sich löst oder verwirrt, wie darum mit dem Aufbrechen neuen politischen Lebens auch neues religiöses Leben quillt, so wird der politische Neuordner des Reiches eben darin zum Löser der einzelmenschlichen Unruhe und Bedrängnis, der Heiland politischer Not zum Heiland religiöser Not.

Endlich der dritte Gedanke, der mit dem zweiten eng verbunden erscheint: Der Kaiser beginnt ein neues glückliches Zeitalter; das alte saeculum ist vergangen, und unter neuen Sternen lacht eine neue Welt. „Land und Meer wohnen in Frieden, Städte blühen in Ordnung, Eintracht und Fruchtbarkeit; es ist die Zeit der Blüte und Frucht für alles Gute, da von lieblichen Hoffnungen auf die Zukunft, von frohem Mute für die Gegenwart die Menschen erfüllt sind.“ So malt eine dem Augustus gewidmete Inschrift aus Halikarnaß das Glück der augusteischen Zeit aus, in dem die Träume von dem goldenen Zeitalter verwirklicht sind[51]). In dem Walten des Kaiser-Gottes, der einen neuen Staats- und Lebenszusammenhang scheinbar für ewig begründet hatte, wird die eigene Zeit zum Bilde einer ewigen Erfüllung. Diese mythische Erhöhung ist ein sprechendes Zeugnis für die lebendige Kraft, die Staat und Religion und den beide verbin-

denden Kaiserkult erfüllt. So vollendet sich in dieser letzten mythischen Anschauung die Gedankenwelt der Kaiserreligion.

Es ist wichtig festzustellen, daß jede einzelne der gezeichneten Vorstellungen auch in andern Religionsformen der hellenistischen Zeit sich nachweisen läßt. Erst die Kombination der verschiedenen Gedankenreihen, die Verbindung des Gedankens vom epiphanen Gott mit dem Heilandsgedanken und dem Gedanken vom Anbruch der Heilszeit ist das für den Kaiserkult Charakteristische: erst so wird in dem Bilde des Kaisers der Staat zum Träger der Religion, und die Religion zur Trägerin des Staates.

II.

Als der Kaiserkult zu einer großen, in sich abgeschlossenen Religion geworden war, stand der Christuskult in den ersten kaum sichtbaren Anfängen. Es ist wichtig von vornherein diesen Unterschied im Ursprung und Werden beider Kulte, der immer auch einen Unterschied ihres Wesens bedingt, sich klar zu machen.

Während der Kaiserkult von Anfang an im hellen Lichte der Geschichte steht, getragen von den großen Gewalten des Staates, bleibt der Christuskult jahrzehntelang im Dunkeln, fern von dem Leben der öffentlichen Welt, getragen nur von einer kleinen Schar Bekenner, größtenteils aus den Volksmassen, deren dumpfes Leben nur wie ein unterirdischer, unsichtbarer Strom den Gang der Geschichte begleitet. Jener flammt an den verschiedensten Stellen des weiten römischen Imperiums empor und schließt sich allmählich erst zu der einen Reichsreligion zusammen: dieser ist im Anfang auf die kleinen Bezirke Galiläas und Judäas beschränkt, und dehnt sich

von dort aus über die Provinzen des Reiches. Jener hat seinen räumlichen Mittelpunkt, in dem er sich zusammenfaßt, auf dieser Erde, und die Blicke der Völker sind nach Rom gerichtet, dem Sitze des neuen Gottes: dieser verliert, je weiter er sich dehnt, seine räumliche Mitte: hier sind die Blicke der Gläubigen auf den Himmel gerichtet, aus dem sie das Kommen des Retters erwarten. Jener hat in langsamer Entwicklung eine Fülle verschiedenster religiöser Vorstellungen in einen, und doch immer vielgestaltigen Glauben gleichsam aufgesogen: dieser ist von Beginn an einer, und ist einer geblieben, ob er gleich im Laufe seiner Geschichte manche Glaubenshoffnung aus fremden Gedankenkreisen sich anverwandelt hat. Aber diese Einheit hat über jene Vielgestaltigkeit gesiegt, diese Ueberweltlichkeit über jene Weltlichkeit, diese dumpfe und dunkle Kleinheit einer Volksreligion über die weite und helle Oeffentlichkeit der Herrscherreligion.

Wenn wir von Christuskult sprechen, so ist doch notwendig zu betonen, daß schon hinter diesem Begriff eine der schwierigsten Fragen der urchristlichen Geschichte sich birgt: nämlich die Frage: Wie kam es, daß Jesus, der unter den Juden gelebt und eine Schar von Jüngern und Anhängern gesammelt, dessen Tod viele der Zeitgenossen mit erlebt und angesehen hatten, — daß eben dieser Jesus der Heros eines neuen Kultes wurde? Wie geschah diese Umsetzung eines Menschenbildes, vielleicht des menschlichsten aller Menschenbilder, in das Bild eines göttlichen Wesens? Wir können an dieser Frage, die letztlich eine Frage nach dem inneren Wesen nicht nur des Urchristentums, sondern auch der Gestalt Jesu ist, wenn wir sie gleich nur umreißen können, nicht vorübergehen; denn es ist notwendig, den engeren Kreis in dem Komplex dieser Fragen zu ermitteln, von dem aus die Linien zum Kaiserkult hinüberführen.

Drei Kräfte haben vor allem den geheimen, der Kunde fast entzogenen geschichtlichen Prozeß bestimmt, durch den das Ur-

christentum aus der Verkündigung Jesu sich gebildet und zum Christuskult sich gewandelt hat [52]). Sie sind programmatisch angedeutet in dem grundlegenden Bekenntnis des Urchristentums: Jesus Christus der Herr, in dem der jüdische Glaube an den Christus (Messias), der hellenistische Glaube an den göttlichen Herrn mit der Anschauung und Verehrung der geschichtlichen Person Jesu zu der neuen Einheit des urchristlichen Glaubens sich verschmelzen. Gewiß die stärkste Kraft, die den ganzen Bau des Urchristentums stetig durchdringt, entstammt dem geschichtlichen Leben Jesu, dem überwältigenden Eindruck seiner lebenweckenden und todüberwindenden Gestalt. Aber seine Lebenszeit war zu flüchtig verronnen, seine Taten und Worte hatten die zeitlichen Anlässe mit dem ewigen Gehalt nur in dem vergänglichen Bezirk seines Lebens, nicht in bleibendem, aus dem Eigenen organisch erwachsenen Bilde verknüpft, als daß sie nach seinem Tode der Urgemeinde mehr hätten geben können als Stoffe zu einem neuen Glauben, als Bruchstücke einer nicht mehr in sich geschlossenen Welt. Dieses ewig und unmittelbar Lebendige seines Wesens, das nur in Berührung mit Lebendigen wirksam wird, der Mangel an geschichtlicher Vermittlung, an äußerer Formung seines Lebens bürdete dem Urchristentum die ungeheure Aufgabe auf, die Form zu bilden, in der das Einmalige und Ewige seiner Gestalt zu bleibender geschichtlicher Geltung und Wirksamkeit verdichtet wurde. Und es hat dies nur vermocht, indem es die in ihm lebendigen und z. T. vielleicht auch durch Jesus während seines Lebens neu erweckten Glaubensformen auf ihn übertrug. Da sind es einmal jüdische Anschauungen, die in dem Bekenntnis, Jesus sei der Christ, sich kundgeben; und ihnen entstammt die zweite, nächst mächtige, intensiv und extensiv wirksame Kraft des Urchristentums. Es sind sodann religiöse Formen der hellenistischen Welt, durch die der Gehalt des menschlichen Lebens Jesu zum Symbol einer göttlichen Wesenheit erhoben wird. Sie sind es, die den Glau-

ben der jerusalemischen Urgemeinde zu einem Christus-Kult, noch genauer: zu einem Jesus-Kyrios-Kult umbildeten, die die kurze Zeit des Erdenwandels in den größeren Rahmen eines Himmel und Erde umspannenden Mythus einfügten, die in dieser mythischen Form die Gestalt Jesu auf den Boden der hellenistischen Welt verpflanzten.

Diese hellenistischen Formen aber haben den Christuskult weithin zu Aehnlichkeit und Gegensätzlichkeit mit dem Kaiserkult bestimmt; denn die wenigstens äußerlich gleichen Ehrungen, die jetzt die Gestalt des jüdischen Lehrers und Propheten umgaben, waren Jahrzehnte zuvor dem Kaiser Augustus dargeboten worden. Hier wie dort ist es der gleiche zentrale Gedanke, der den neuen Glauben begründet, daß in dem Herrn des neuen Kultes der ewige Gott irgendwie auf Erden sich offenbart habe. Für den Christuskult der ersten heidenchristlichen Gemeinden prägt sich dieser Gedanke vor allem in zwei programmatischen Bekenntnisformeln aus: Jesus der Herr und Jesus der Sohn Gottes. Wie im Urchristentum das erste Bekenntnis Kriterium der Christusgläubigen war, so stand ebenso im Kaiserkult das Bekenntnis zu dem Kyrios Kaisar im Zentrum des Glaubens.

In den letzten Jahrzehnten der theologischen Forschung sind aus antiken Zeugnissen eine Fülle von Beispielen für den Gebrauch des Kyriostitels in hellenistischen Kulten herangezogen worden [53]). Ich führe nur einige wenige an. Schon die Athener haben ihren Befreier Demetrius Poliorketes mit dem Ruf begrüßt: „Darum beten wir zu Dir: gib uns Frieden; denn Du bist der Herr“ [54]), und in den Kulten, die dem ägyptischen oder dem idumäischen Königshause dargebracht wurden, war er mannigfach aufgetaucht [55]). In der römischen Kaiserzeit, vor allem unter Caligula, Claudius und Nero, verbindet er sich enger mit dem Titel des Imperators; er ist unter Domitian fast offiziell geworden [56]). Und in der Zeit der ersten Christenverfolgungen ist er so Inbegriff des Kaiser-

kultes, daß es genügt, Kyrios Kaisar zu sagen, um alle seine Forderungen zu befriedigen[57]). Aber in dem gleichen Zeitraum werden mit Kyrios die Herren all der zahlreichen, öffentlichen und geheimen Kulte bezeichnet, die auf dem weiten religionsdurstigen Boden des römischen Imperiums neu entstehen und aufblühen. Wie der Titel Kyrios, so haftet auch die Benennung „Sohn Gottes“ vor allem an dem Kaiserkult. Wenn er ursprünglich auch nur die griechische Uebersetzung von „Sohn des göttlichen (Cäsar) [Divi filius]“ gewesen ist, so hat doch eben diese Uebersetzung ihn auf ein höheres Niveau erhoben, und ihm den gleichen Inhalt wie der Bezeichnung als „Gott“ verliehen[58]). So hat die Stadt Hypata Augustus als „Gott, Sohn Gottes und erlauchten Wohltäter“ gefeiert: und eine andere Inschrift ihn ebenso um seiner Tugend und Wohltätigkeit willen zum „Sohn Gottes“ erhoben[59]). Und wie in diesen Formeln seines zentralsten Bekenntnisses, so herrscht die gleiche Verwandtschaft in der äußeren Benennung, dem Namen, unter dem das Christentum auf hellenistischem Boden sich ausbreitete, und dem, der die Segnungen der Kaiserreligion den Völkern des römischen Kaisers vermittelte; das Evangelium von Jesus Christus tritt dem Evangelium des römischen Imperators, der Reihe „der frohen Botschaften“ gegenüber, die „von dem Geburtstage des Augustus ihren Anfang nehmen“[60]).

Aber die Parallelität solcher Begriffe darf nicht dadurch begründet werden, daß der Christuskult sie aus dem Kaiserkult übernommen habe. Auch die Kaiserreligion hat ja nur in die ehrwürdigen Gewänder sich gehüllt, die Jahrhunderte alte religiöse Sehnsucht gewoben hatte. Wie aus der Sehnsucht der Völker nach Erlösung in den letzten Tiefen der Religion Worte und Zeichen für die ersehnten Bilder ihrer Erfüllung entstiegen sind, so hat eben dieses „Harren der Kreatur“ die gleichen Worte und Bilder einst auf den römischen Cäsar, jetzt auf die Person des jüdischen Propheten und später noch

auf manche andere Wundergestalt der Antike übertragen. Es ist ein Zeichen der tiefen Bewegung, die dieses Zeitalter religiös und politisch erfüllte, daß gleiche Titel von Mensch zu Mensch, von alten himmlischen zu neuen irdischen Göttern wandern; und die Inbrunst, mit der eine neue Heilandsgestalt durch alte Ehren geschmückt wird, verrät die bis auf das äußerste gespannte Unruhe dieser religiösesten fast aller Zeiten. Es ist auch bezeichnend, daß die Uebertragung der beiden programmatischen göttlichen Ehrennamen „Kyrios" und „Gottes Sohn" auf Jesus in eine Zeit fällt, da das Urchristentum, noch unberührt von dem großen Atem geschichtlichen Lebens, unter dem Schutze des Judentums verborgen keimte. Als Paulus seine missionierende Tätigkeit antrat, war die Verkündigung Jesu und der Messiasglauben der jerusalemischen Urgemeinde auf heidenchristlichem Boden — etwa in Antiochia — schon zum Evangelium von dem Herrn Jesus Christus, dem Sohne Gottes, geworden.

Aber die Tatsache, daß Jesus so in Worten verehrt und verkündigt wurde, die schon den römischen Kaiser schmückten, ist geschichtlich ungemein folgenreich geworden. An diesen Worten ist der große Gegensatz zwischen Cäsarentum und Christentum aufgebrochen. Für den Kaiserkult Ausdruck der göttlichen Begründung des Staates, für den Christuskult Ausdruck des göttlich erfüllten Lebens der Seele, werden diese Worte der erste Schauplatz, auf dem der im Kaiserkult noch einmal zusammengefaßte Geist der schon versinkenden Antike und der im Christuskult beschlossene Geist eines neuen religiösen Lebens sich berühren, sich nähern und am Ende zu unversöhnlicher Feindschaft abstoßen. Auf dem Gebiete der religiösen Sprache voll alter ausgelebter Vergangenheit und neuer noch nicht verwirklichter Zukunft wird zuerst der Kampf zwischen beiden Kulten im ersten christlichen Jahrhundert bis zum Siege des Christuskultes durchgekämpft, der im Raume der Realitäten die folgenden Jahrhunderte füllt.

Vielleicht ist auch schon in den Anfängen der ersten heidenchristlichen Gemeinden dieser Prozeß der Ausgleichung und Abstoßung fremder religiöser Wirklichkeit nicht nur bei den großen Tatsachen des neuen urchristlichen Glaubens stehen geblieben, sondern bis in die Einzelheiten des Glaubens vorgeschritten. Vielleicht liegt auch in der Auszeichnung eines Tages der Woche als „Herrentages" ein Kontrast zu dem Brauche des Kaiserkultes, einen Tag des Monats nach dem Namen des Kaisergottes zu benennen [61]), vielleicht hat auch die urchristliche Parusieerwartung aus der Hoffnung, die für die Nationen des römischen Reiches sich an die Parusie des Kaisers knüpften, stärker das Bewußtsein ihrer Eigentümlichkeit und Gegensätzlichkeit zu der umgebenden hellenistischen Welt gezogen [62]). Doch geschichtlich wirksam und deutlich sind solche Kontraste, wenn sie schon früher vorhanden waren, erst in späterer Zeit geworden.

Wenn die Anfänge des Heidenchristentums nur in groben allgemeinen Zügen sich mit hellenistischen Anschauungen berühren, so ist das Evangelium des Paulus inniger in diese heidnische Gedankenwelt hineingezogen. In den Eingangsworten des Galaterbriefes heißt es: „Jesus hat sich für unsere Sünden dahingegeben, damit er uns aus dem gegenwärtigen bösen Aeon herausreiße" [63]). Dieser Seufzer und Trost hat seine unmittelbarste Parallele in der Sehnsucht des augusteischen Zeitalters, von dem Fluche der Gegenwart erlöst zu werden [64]). Und wie für dieses die Erfüllung solcher Sehnsucht mit den Tagen der römischen Kaiser anhob, so ist bei Paulus vom Tode Jesu die neue Zeit und die neue Freiheit datiert. Es ist vielleicht nicht zufällig, daß solche Anklänge an hellenistische Gedanken gerade im Eingang des Briefes begegnen, der am heftigsten von dem Kampfe mit einem jüdisch gebundenen Christentum erfüllt ist. Aehnliche Verwandtschaft zeigen die paulinischen Anschauungen über den Anbruch der Heilszeit. Es war schon erwähnt worden,

wie an die Gestalt des Kaiser-Gottes sich eine Fülle geschichtlich-übergeschichtlicher Spekulationen anschloß, wie an ihr die alten Gedanken von dem Anbruch der neuen Zeit des Friedens und Heiles, darin die Geschichte der Welt zu ihrem Ende, zu ihrer Vollendung hinschreitet, wieder lebendig wurden; ja, der Geburtstag des Augustus konnte gar dem Anfange der Welt gleichgesetzt werden[65]. Ebenso ist für Paulus in den bekannten Worten des Galaterbriefes: „Als die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn", mit der Geburt Jesu die Wende von der alten zur neuen Zeit angebrochen[66]; ebenso fühlt Paulus seine Gegenwart als die Zeit, in der die Geschichte der Menschen ihrem Ausgang sich nähert[67]. Und hier wie dort ist der Aufgang der neuen Zeit unter dem gleichen Bilde des neuen aufgehenden Lichtes dargestellt[68]. Es sind eben die gleichen fertigen hellenistischen Anschauungsformen, die an den Gestalten des Kaisers und Jesu Christi verschiedenartigen Stoff zu ihrer Verwirklichung gefunden haben.

Aber nicht nur in diesen entlegeneren Anschauungen, sondern ebenso in den ursprünglichen Gedanken über Jesus Christus findet sich die gleiche Parallelität der begrifflichen Formen. Jesus ist „Bild Gottes" — ein Ausdruck, der seit Jahrhunderten aus den Herrscherkulten seine eigentümliche Färbung erhalten hatte[69], und an der einen Stelle des Philipperbriefes begegnen wir auch dem seit alter Zeit mit dem Kulte der Regierenden und Mächtigen verknüpften Worte „Retter" (Soter): „Unsere Bürgerschaft ist im Himmel, von dannen wir als Retter erwarten Jesus Christus"[70]. Wohl war das Wort „Retter" eine viel gebrauchte und abgegriffene Münze, deren ursprüngliches Bild fast verwischt war. Gerade an dieser Stelle fehlt auch die für den Kaiserkult charakteristische Bezeichnung als Heiland der W e l t[71]. Und doch ist es bemerkenswert, daß mit dem Heilandsgedanken hier ein Bild aus dem staatlichen Leben verbunden erscheint. Diese

Verbindung war auf Erden nur in der Person des römischen Kaisers leibhafte Wirklichkeit. Der römischen Bürgerschaft auf Erden, deren Haupt der kaiserliche Soter ist, steht die Bürgerschaft der Christusgläubigen im Himmel gegenüber, die ihren Soter Jesus Christus zu dauerndem Verweilen in ihrer Mitte erst erwartet[72]). So läßt sich nur schwer der Schluß abweisen, daß hier zum erstenmal Jesus, der Kyrios des Christuskultes, und der römische Cäsar, der Kyrios des Kaiserkultes, in bewußtem Gegensatz einander gegenübergestellt werden. Dann aber ist es bezeichnend, daß dieser Gegensatz sogleich zu einem Gegensatz zwischen Erde und Himmel wird.

Wir können in der Geschichte des Paulus nicht verfolgen, ob er auch mit der religiösen Forderung des Kaiserkultes in Konflikt geraten ist. Unter den mannigfachen Fragen über den Verkehr von Heiden und Christen, die die Gemeinde von Korinth ihm vorgelegt hatte, ist diese Frage nicht aufgetaucht: selbst die Frage des Götzenopferfleisches wird behandelt, ohne daß hier vom Kaiserkult gesprochen würde. Und das ist um so bemerkenswerter, als bekanntlich in jener Zeit in Handel und Wandel religiöse Bräuche des Kaiserkultes immer mehr durchdrangen und unter den Statuen des Kaiser-Gottes Opferfleisch verhandelt wurde. Doch bleibt es merkwürdig, daß gerade in der Provinz und Stadt, in der der Kaiserkult in höchster Blüte stand, in Ephesus, die Arbeit des Paulus die schwerste Verfolgung erlitt, so daß er persönlich „sein Todesurteil“ geschrieben glaubte[73]); und es in Ephesus, wie es scheint, eines neuen Anfanges bedurfte, um dem Evangelium von Jesus Christus Glauben und Verbreitung zu schaffen.

So zeigen sich auch in der paulinischen Gedankenwelt nur gelegentlich Berührungen zwischen den Anschauungen des Christuskultes und Kaiserkultes; sie sind wohl häufiger und dringen mehr in die Einzelheiten des Bekenntnisses als in dem

Glauben der ersten Heidenchristen: aber ein Bewußtsein von dem Problem, das in der Verwandtschaft der sprachlichen Formen bei gegensätzlichem Gehalt liegt, ist auch bei Paulus nicht vorhanden, und die Berührungen bestehen nur darum, weil beide Kulte auf dem Boden der hellenistischen Kultur leben, der sie beide nährt. Selbst an der einen Stelle, wo der innere Gegensatz aufzublitzen scheint, muß die Gegenüberstellung nur dazu dienen, um die eigentümlichen Hoffnungen des Christuskultes lebendiger und anschaulicher zu machen. Dies Ergebnis entspricht genau dem Stadium der inneren Entfaltung und äußeren Ausbreitung, zu dem das Urchristentum am Ende der Lebenszeit des Paulus gediehen war. Es hatte gerade den ersten großen Schritt in den weiten Raum des römischen Reiches getan: noch nicht vollbewußt der eigenen Kräfte und nicht zu deutlicher Gestalt begrenzt, weiter getrieben von dem eigenen inneren Drange wie von dem Verlangen der äußeren Umgebung, fühlte es sich doch fremd „in einer dunklen und verkehrten Welt“ [74]. Und in dieser allgemeinen Fremdheit zu Erde und Welt und dem großen öffentlichen Leben hat es den besonderen Gegensatz zu der einen religiösen Strömung in ihr, eben dem Kaiserkult, noch nicht deutlich begreifen können.

Deutlicher als bei Paulus treten Wendungen und Begriffe des Kaiserkultes erst in den nachpaulinischen Zeugnissen auf, vor allem in den lukanischen Schriften und in den Pastoralbriefen. Eigentümlich ist ein bei Lukas überliefertes Herrenwort, das in seiner von der Markus- und Matthäusfassung abweichenden Formulierung wohl den Einfluß einer späteren Zeit verrät: „Die Könige der Völker schalten über sie, und ihre Machthaber nennen sich ›Wohltäter‹“ [75]). In Gegensatz hierzu wird dann im Verlaufe dieses Wortes die Gestalt Jesu gestellt, der unter den Menschen war „wie ein Dienender“. Es ist kaum ein Zweifel möglich, daß in der Verbindung von König und Wohltäter [76]) Begriffe des Herrscherkultes einge-

führt sind. Eigentümlich ist dann die Absage an diese Begriffe: „Aber nicht so ihr.“ Hier ist zum erstenmal ein Bewußtsein von dem Gegensatz zwischen der Religion Jesu Christi und der großen Welt der Herrscher und Könige gesetzt; und dieser Gegensatz wird gelöst durch den Abschluß gegen jede Berührung mit dieser fremden Welt, durch die Besinnung auf das eigene Leben, das andere Ordnungen aus sich schafft. In diesem Gegensatz von Staat und Religion, von Welt und Gemeinde ist nur erst eine Seite des Problems „Christuskult und Kaiserkult“ erwacht, nicht auch der Gegensatz zweier Religionen, der in ihm ebenso enthalten ist. Aber auch diese einseitige Lösung ist nicht geschichtlich wirksam geworden, und konnte es nicht werden in einem Christentum, das sich eben anschickte, in dieser fremden hellenistischen Welt Wurzeln zu schlagen.

Lukas oder die von ihm gebrachte Tradition ist denn auch dieser Lösung nicht nachgegangen. Gerade er hat die Bedeutung Jesu in der Geburtsgeschichte mit den Worten gekennzeichnet: „Euch ist heute der Heiland (Soter) geboren“, und „Ehre sei Gott in der Höhe und Frieden auf Erden“ [77]). In dieser Verbindung des Heilandgedankens mit der Friedenssehnsucht liegt offenbar ein Anklang an die Ideenwelt des Kaiserkultes vor. Und wenn dann im Gefolge dieser Worte auch das andere Bekenntnis erscheint: Christus der Herr — eine Verbindung, in der der jüdische Ehrenname hellenistischen Gedanken anverwandelt ist — so läßt es sich kaum leugnen, daß wir hier eine bewußte und darum antithetische Wiederholung von Ehrentiteln aus der heidnischen Cäsarenreligion vor uns haben. Es ist bezeichnend, daß gerade in der Geburtsgeschichte Jesu sich diese Heilandserwartung ausspricht: so waren auch an den Geburtstag des Kaisers Augustus verwandte Hoffnungen geknüpft worden [78]). Vielleicht ist auch die Vorgeschichte bei Matthäus von solchen Anklängen durchzogen. Die Erzählung vom bethlehemitischen Kindermord hat

ein verwandtes Gegenbild in dem Kreis der Augustus-Sagen [79]). Noch deutlicher würde die Verwandtschaft, wenn die geistvolle Vermutung ALBERT DIETERICHs zu Recht bestünde, daß auch die Geschichte von den Weisen aus dem Morgenlande ein Nachklang von Begebnissen des Kaiserkultes wäre [80]). In einem abenteuerlichen Zuge, von dessen bunter Pracht die literarischen Zeugnisse jener Zeit erfüllt sind, zog Tiridates von Armenien aus dem fernsten Osten nach Rom, um den Kaiser Nero als „seinen Gott zu verehren". So wäre der Zug der Magier von Osten nach Westen ein Gegenbild dieser „heidnischen" Wallfahrt: und eine Andeutung dessen könnte in der Bezeichnung Jesu als des „neugeborenen Königs" liegen. Doch ist Sicheres hier natürlich nicht festzustellen. Indes wird das doch deutlich, wie das Urchristentum tiefer in die Welt hellenistischer Vorstellungen hier hineingezogen ist und mehr und mehr lernt, mit Augen, durch die Anschauung einer fremden Welt geschärft, das eigene Evangelium zu betrachten.

Noch deutlicher in dieser Tendenz und ein offenbarer Widerhall aus der Vorstellungswelt des Kaiserkultes sind Gedanken und Worte der Pastoralbriefe. „Erschienen ist die rettende Gnade Gottes allen Menschen." „Wir erwarten die selige Hoffnung und Epiphanie der Herrlichkeit unseres großen Gottes und Heilandes Jesu Christi." „Ich beschwöre dich vor Gott und Jesus Christus . . . und seiner Epiphanie und seinem Reich". „Gott hat uns erlöst . . . gemäß seiner Gnade, die uns gegeben ist in Christo Jesu vor ewigen Zeiten, jetzt aber enthüllt durch die Epiphanie unseres Heilandes Jesu Christi, der den Tod vernichtet und Leben und Unvergänglichkeit ans Licht gebracht hat". „Als aber die Güte und Leutseligkeit unseres Gottheilandes erschien, da hat er uns gerettet" [81]). Es sind nicht nur Worte und heilige Bilder aus dem alten reichen Schatz hellenistischer religiöser Formeln, die hier feierlich begegnen — auch die Vorstellungen

sind aus dem Kaiserkult vertraut. Der Gedanke der Epiphanie Gottes in einem Menschen, der Heilandsgedanke in Verbindung mit dem Reichsgedanken ist hier der gleiche wie dort. Freilich läßt sich kaum entscheiden, ob dieser Gebrauch gleicher Ehrentitel im Christuskult hier auf antithetischer oder naiver Herübernahme beruht. Diese feierlichen Worte sind eingestreut in eine Reihe sittlicher Ermahnungen: sie scheinen mehr Schmuck der religiösen Rede, als notwendiger Ausdruck der religiösen Empfindung. Wenn dann auf den einen Gott die Titel gehäuft werden, die den römischen Kaiser schmückten: „König der Könige und Herr der Herren" [82]), wenn unter diesen Ehrungen auch solche von dem geheimnisvollen Klange hellenistischer Mysterien-Religionen auftreten, so wird man schließen dürfen, daß nicht das Bewußtsein, die Gestalt Christi der Gestalt des Kaisers gegenüberzustellen, sondern das Bedürfnis nach hierarchischem Prunk die Formen einer alten im Kaiser neu belebten Vergangenheit in den Bezirk der neuen Christus-Religion hinüberzog. Daß diese Herübernahme Konflikte begründen könnte, davon schimmert hier nicht einmal eine Ahnung durch; sie ist nur Symptom eines allgemeinen geschichtlichen Prozesses, Zeichen einer Alleintauchungslust und einer alles sich anverwandelnden Kraft, durch die das Urchristentum nicht nur dem inneren Wesen und Anspruch nach, sondern in der äußeren Wirklichkeit die universale Religion geworden ist. Sprache und Gedanken zeugen von einem Christentum, das nicht mehr fremd in der hellenistischen Welt steht, sondern in ihre religiösen Strömungen selbst eingetaucht ist und aus ihnen entnimmt, was der Größe des eigenen Lebens dienen kann; und die Unbekümmertheit und die Selbstverständlichkeit, mit der dies geschieht, zeigt, wie tief der Christuskult schon in das antike Leben verwurzelt ist. Er hat sich damit zum Träger der religiösen Vergangenheit und Gegenwart der Antike gemacht und auch auf diesem Gebiete dazu beigetragen, das reiche

Erbe antiker Schicksale und Erlebnisse in die aufkeimende Welt des christlichen Geistes hinüberzuretten.

Es mindert die Größe dieses Prozesses, in dem Antike und Christentum verschmelzen, nicht, wenn diese Verbindung so unbewußt und naiv geschehen ist, daß oft schwer zu entscheiden ist, ob Worte und Gedanken des Christuskultes nur aus dem dumpfen Gefühl der Wahlverwandtschaft religiösen Glaubens in den Formeln des Kaiserkultes ausgesprochen werden oder in klarem Bewußtsein des Gegensatzes. Wenn im Judasbrief von „unserem einzigen Gebieter und Herrn Jesus Christus" oder im ersten Johannesbrief von „Jesus Christus dem Gerechten" gesprochen wird, so könnten diese ehrenden Beinamen unmittelbar der religiösen Sprache der Herrscherkulte entnommen sein, wo sie mannigfach begegnen[83]). Aber sollten auch solche allgemeineren Ausdrücke nur dem eigenen Leben entstammen, dem Kaiserkult verbunden nur durch die gemeinsame Sprache, aus der beide ihr Leben ziehen, so ist doch bezeichnend, daß selten ein Bewußtsein der Gefahr durchblickt, die die Gemeinsamkeit der Worte und Gedanken für den Eigenwert des Christuskultes bedeutete[84]).

Erst in dem johanneischen Schriftenkreis ist ein Bewußtsein von dem Problem, das in den Worten „Christuskult und Kaiserkult" angedeutet ist, erwacht, und in der Apokalypse gelöst durch die schärfste Betonung des Gegensatzes zwischen beiden.

Unter immer anderen, immer neuen Bildern wird in der Apokalypse der große Gegensatz zwischen Cäsarentum und Christentum geschaut. Das römische Reich mit seinem Cäsarenkult — hier allein wird deutlich auf die religiöse Verehrung des Herrschers in der hellenistischen Welt angespielt — ist das Tier, das auf Befehl des Satans aus dem Meer auftaucht; es lästert Gott und zwingt alle, die unter dem Himmel wohnen, gleich ihm zu lästern. Der Tempel, in dem

dem Kaiser geopfert wird, ist der Ort, wo der Satan thront; alle verehren sein Bild und nehmen sein Zeichen. Und nur eine kleine Schar bleibt, die dem Tier absagt und sich um das Lamm schart, das im Himmel ist, dem allein Anbetung und Verehrung gebührt [85]). Diese Bilder sind ein greller Widerschein der blutigen Verfolgung, die die Existenz des Christuskultes zur Zeit Domitians in Kleinasien zu vernichten drohte; sie erst hat den Christusgläubigen zum Bewußtsein gebracht, daß es sich bei dem Ruf „Christuskult oder Kaiserkult“ nicht nur um das Verhältnis von Religion und Staat handelt, das durch reinliche Scheidung beider Lebensgebiete zu lösen wäre, wie sie das bekannte Herrenwort aussprach: Gebet dem Kaiser, was des Kaisers, und Gott, was Gottes ist: hier bekundet sich das Bewußtsein, daß das Sein dieser oder jener Religion auf dem Spiele steht. Fast durch nichts wird der Unterschied in der Gestaltung der christlichen Religion am Anfang und Ende des ersten Jahrhunderts so deutlich bezeichnet, als durch das veränderte Verhalten zum römischen Staat. In dem Worte Jesu spricht die ganze hohe Lebensfremdheit sich aus, die sein Reich — ein Reich nicht von dieser Welt — von irdischen Reichen scheidet: hier gibt es keinerlei Berührung, auch keinerlei Kampf mit den Mächten der Erde, nur Scheidung. In den streit- und haßerfüllten Bildern der johanneischen Apokalypse liegt das Ergebnis des geschichtlichen Prozesses vor, der diese unerdenhafte Religion auf den Boden der hellenistischen Welt geführt und in ihm verwurzelt hat. Weil der Christuskult am Ende des ersten Jahrhunderts schon in dem Grunde lebt, aus dem der Kaiserkult entstanden ist, darum ist der Kampf; darum auch wird hier der Gegensatz zwischen Jesus Christus und den Cäsaren aufgerissen und alles, was mit den Cäsaren zusammenhängt, als Werk des Satans verdammt. Aber es ist bezeichnend für die feste Verwurzelung des Christuskultes im hellenistischen Leben, daß nachdem nun der Kampf zwischen

Christentum und antiker Welt aufgebrochen ist, die höchsten Worte, die dieser entstammten und jetzt die Cäsaren-Religion schmückten, nicht verbannt, sondern vielmehr befestigt werden. Und in dem absoluten Gefühl des Besitzes alleiniger Wahrheit, alleinigen Heiles, alleinigen Glaubens hat hier der Apokalyptiker mißachtet, daß der Christuskult nur Erbe war, und den zum Räuber seines Eigentums gestempelt, der als älterer Bruder vor ihm das Gewand der höchsten religiösen Ehrungen trug. Das klingt schon in den liturgischen Gesängen an, die dem Lamm gewidmet sind und von dem Kommen *seines* Reiches und *seines* Heiles reden:

Dem, der auf dem Throne sitzt, und dem Lamm
Segen und Ehre, Preis und Herrschaft in alle Ewigkeit

oder in dem andern:

Nun ist gekommen das Heil und die Kraft,
das Reich unseres Gottes und die Macht seines Gesalbten:
denn geworfen ward der Verkläger unserer Brüder,
der sie vor unserm Gott verklagte, Tag und Nacht.
Darum seid fröhlich, ihr Himmel, und die in ihnen wohnen;
Wehe der Erde und dem Meer!
Denn herabgestiegen ist der Teufel zu Euch mit großem Zorn
Er weiß, daß kurz seine Frist ist.

Dieser Triumph vollendet sich in dem Bilde des Siegers der Endzeit, der auf weißem Roß mit bluttriefendem Gewande erscheint und das Tier besiegt; er wird mit dem alten orientalischen Königstitel, den jetzt der römische Kaiser trug, begrüßt: „König der Könige und Herr der Herren“[86]).

Die Lösung des Problems „Christuskult und Kaiserkult“, die in der Apokalypse des Johannes gegeben wird, ist die Lösung, die in der Geschichte des Christentums wirksam geworden ist. Weil der Christuskult sich als die allein wahre, allumfassende Religion wußte, konnte er an Vorstellungen

und Gedanken aufnehmen, was seinem Wesen gemäß schien, wenn es auch aus fremden oder feindlichen Quellen stammte. In diesem Bewußtsein, Herr aller Religionen zu sein und von allen nehmen zu können, hat er dem großen Prozeß gedient, in dem der Gehalt der antiken Religion aufgehoben, für den Lauf der späteren Jahrhunderte errettet wird. Das Christentum hat dabei oft mißachtet, daß mit den fremden hellenistischen Formen auch mancher fremde Gehalt in sein eigenes Wesen eindrang und es durchtränkte. Gerade an der Apokalypse wird das deutlich: Weil hier der Gegensatz zwischen Christentum und Cäsarentum als ein Gegensatz zwischen Gott und Satan, und — weil der Satan auf Erden herrscht — zwischen Himmel und Erde erschien, wird Erde und irdisches Leben des eigenen Wertes beraubt und zur Nichtigkeit entwertet, und alle Hoffnung und Wahrheit im Himmel erschaut. Doch folgt der Apokalyptiker auch hier nur den Gedanken des Paulus, der zuerst von der irdischen Gestalt des Kaiser-Heilandes Züge für das Bild des himmlischen Heilandes Jesus Christus entlehnt hatte.

Nicht immer hat das Christentum in der Auseinandersetzung mit dem Kaiserkult diesen, von dem es die eigenen Ehrungen nahm, mit der glühenden Leidenschaftlichkeit des Apokalyptikers verfolgt. Auch der Verfasser des Johannes-Evangeliums und der Johannesbriefe verwendet bewußt die im Kaiserkult lebendige Anschauung von dem auf Erden in Menschengestalt wandelnden Gott und Heiland für Jesus; denn bei ihm allein unter den neutestamentlichen Schriftstellern kommt die Bezeichnung Jesu als des „Heilandes der Welt“ vor [87]). Und nicht zufällig ist an das Ende des Evangeliums das Bekenntnis des Thomas gestellt, das ähnlich auch zu manchem römischen Kaiser gesprochen ist: „Mein Herr und mein Gott“ [88]). Aber die Gegensätze zwischen Christuskult und Kaiserkult sind hier in die großen Gegensätze von Gott und Welt, Licht und Finsternis aufgehoben — Gegensätze,

die, über allen irdischen Streit erhoben, seit Ewigkeit bestehen und seit Ewigkeit in Gott gelöst sind.

Wenn wir zum Schluß die allgemeinen Linien der geschichtlichen Entwicklung und gegenseitigen Beeinflussung von Christuskult und Kaiserkult zusammen zu schauen versuchen, so stellt sich uns etwa folgendes Bild dar.

In den verborgenen grundlegenden Anfängen des Christuskultes, als der neue Glaube sich von dem Boden des Judentums löste, ist von einer unmittelbaren Einwirkung von Gedanken des Kaiserkultes nichts zu spüren. Die mannigfache Uebereinstimmung in Worten und Gedanken, die bis in das Zentrum des urchristlichen Bekenntnisses reichen, können nicht aus direkter Uebertragung erklärt, sondern müssen daraus verstanden werden, daß in beiden Kulten ein verwandter geschichtlicher Prozeß sich vollzieht. Die allgemein verbreiteten religiösen Gedanken und Hoffnungen, die einige Jahrzehnte früher um die Gestalt des römischen Kaisers sich gelegt hatten, als aus den Wirren der politischen Kämpfe das eine universale römische Reich sich bildete, schicken sich nun, als in dem Christusglauben aus den vielgestaltigen religiösen Bewegungen der hellenistischen Welt eine neue Religion mit dem Anspruch auf Universalität auftauchte, von neuem an, auch die geschichtliche Gestalt Jesu zu durchdringen. War es dort der Staat, den man aus Dankbarkeit mit den alten schimmernden Gewändern religiöser Ehrungen umgab und der hernach zur Stütze seiner Macht sich fester in sie hüllte, so ist es hier die von der Gestalt Jesu Christi und dem Evangelium im Innersten ergriffene religiöse Kraft, welche um ge-

schichtlich und in der hellenistischen Welt wirksam zu werden, gezwungen war, in die gleichen Hüllen sich zu kleiden. Das ist bei dem Christuskult wohl unbeeinflußt vom Kaiserkult geschehen. Der Christuskult ist hier nur der jüngere Bruder des Kaiserkultes, beide sind sie Kinder der gleichen Zeit.

Erst als das Christentum an das Licht der großen Welt getreten war und sein Wesen sich zu deutlicherer Gestalt verdichtet hatte — und das ist wesentlich erst im „nachapostolischen Zeitalter" der Fall — erst da beginnt die Zeit der direkten gegenseitigen Einwirkung beider Religionen; erst jetzt wird aus dem verborgenen Nebeneinander ein offenbares Gegeneinander. Aber so sehr sie sich auch innerlich im Gegensatz zueinander wissen, obwohl oder gerade weil die Formen ihrer Vorstellungen so verwandt sind, so ist doch die unversöhnliche Feindschaft erst da dem Christuskulte zum Bewußtsein gekommen, als die Religion der Kaiser mit den äußeren Mitteln des Staates die Religion Jesu Christi zu vernichten drohte. In dem jetzt entbrennenden Kampfe wachsen beide Kulte aneinander und treiben ihr geheimes Wesen und ihre innersten Kräfte heraus. Auch der Kaiserkult ist erst im Kampf mit dem Christuskult, in nachdomitianischer Zeit, zu der festen staatlichen Institution geworden, als welche wir ihn im zweiten und dritten nachchristlichen Jahrhundert kennen. Und im Christuskult verblaßt als eine Folge der auch im Kaiserkult lebendigen Anschauung von der auf Erden in einem Menschen lebendigen Gottheit und des Kampfes mit dieser mehr und mehr das irdisch-menschliche Bild Jesu; er wird in vollem, ganz durchseeltem Sinne der himmlische „Herr und Heiland", der in Menschengestalt wandelnde Gott. Sodann: der Kampf verschärft den Gegensatz von Himmel und Erde, der von Anfang an im Christuskult lebendig ist, er richtet alle christliche Sehnsucht und Hoffnung auf den Himmel, und läßt Erde und irdisches Leben als eine Beute der

Finsternis, der widergöttlichen Mächte erscheinen, und zieht doch gleichzeitig den weltfremden Christuskult tief in die religiösen Erlösungshoffnungen der hellenistischen Welt hinein und wandelt ihn zum Erfüller heidnischer Sehnsucht, zum Träger antiken Lebens und Schicksals um.

Der Kaiserkult ist in dem Kampf der Religionen unterlegen, aber er hat noch im Sterben den weiteren Gang der Geschichte der werdenden christlichen Kirche bestimmt. Nicht allein dadurch, daß das Christentum in späterer Zeit mancherlei Formen des äußeren Kultes, der Verwaltung, der Organisation, des Klerus entlehnen mußte[89]) — der Kaiserkult hatte einst den Blick der Welt nach Rom gerichtet als dem Sitz des lebendigen Gottes auf Erden, und zwang nun das Christentum gleichfalls zu dem Gange nach Rom. Die Sonderstellung Roms unter den Städten der Welt in der späteren katholischen Kirche ist das unmittelbare Erbteil, das der Kaiserkult dem Christuskult hinterlassen hat.

Anmerkungen.

[illegible]

Strecken im Dunkeln; und wenn es gilt, die mancherlei Fäden aufzuzeigen, die vom Kaiserkult zum Christuskult vornehmlich in der letzten Hälfte des ersten christlichen Jahrhunderts laufen, und die besondere Art und die Gründe ihrer Verknüpfung zu erörtern, so wird man sich bewußt bleiben müssen, daß die Lückenhaftigkeit unserer Quellen nur eine andeutende, nicht eine erschöpfende Darstellung dieser religionsgeschichtlichen Vorgänge gestattet.

6) Die Gestalt des Kaiserkultes in den westlichen Provinzen des römischen Reiches unterscheidet sich wesentlich von der in der östlichen Reichshälfte. In der westlichen galt die religiöse Verehrung in der Zeit des Augustus dem genius Augusti, in der späteren Zeit dem genius des regierenden und der Person der verstorbenen Herrscher, der divi imperatores. Aber die hellenistische Form des Kaiserkultes, die erst zur Zeit Aurelians auch in Rom herrschend wurde, nachdem Cäsar vergeblich versucht hatte, sie schon zu seinen Lebzeiten einzuführen und an seine Person zu binden, ist in dem Zeitalter, das uns hier angeht, fast allein von Einfluß auf den Christuskult gewesen. Dadurch rechtfertigt sich die obige Beschränkung. Ueber den speziell römischen Kaiserkult vgl. O. HIRSCHFELD, Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1888, S. 833 ff., G. WISSOWA, Religion und Kultus der Römer S. 71 ff., H. HEINEN, Zur Begründung des römischen Kaiserkultes, Klio XI, 129 ff.; WENDLAND a. a. O. S. 142 f.; auch W. STAERK, Neutestamentliche Zeitgeschichte, I, 73 ff.

7) Bezeichnend für die Macht der Persönlichkeit beider ist, daß der Herrscherkult unmittelbar nach ihrem Tode von der Stufe, die er in den ihnen gewidmeten Kulten schon erreicht hatte, wieder herabsinkt und erst geraume Zeit hernach, für den hellenistischen Herrscherkult in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts, für den Kaiserkult um die Mitte des ersten nachchristlichen Jahrhunderts die Höhe des Alexander- bzw. Cäsarkultes erreicht. Der Alexanderkult bestand noch zur Zeit des Alexander Severus (Lampridius, vita Alex. Sev. 5; 13). Vgl. auch unten Anm. 44.

8) Ueber den von Konstantin eingerichteten, über das ganze Reich sich erstreckenden Kult der gens Flavia vgl. KORNEMANN, Zur Geschichte der antiken Herrscherkulte, Beiträge zur alten Geschichte (Klio) I, S. 136 ff.

9) Außer der schon genannten Literatur ist besonders zu nennen TOUTAIN, Les cultes païens dans l'empire romain I, 1907. PIPER, Christentum, römisches Kaisertum und heidnischer Staat 1907, S. 5 f. L. HAHN Rom und Romanismus im römischen Osten 1907. DEISSMANN, Licht vom Osten [2], S. 243 ff. NEUMANN, Der römische Staat u. d. allg. römische Kirche. S. auch HOLTZMANN, Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie [2], I, S. 117 f.

10) Zum hellenistischen Herrscherkult vgl. besonders J. BELOCH,

Griechische Geschichte III, 1 S. 48 ff.: 368 ff.; J. Kaerst, Geschichte des hellenistischen Zeitalters II, S. 209 ff., 340 ff., 374 ff.; W. Otto, Priester und Tempel im alten Aegypten I, 137 ff. Zum Heroenkult s. noch Deneken, Art. Heros bei Roscher, Mythologisches Lexikon I, Sp. 2517 ff., E. Rohde, Psyche I, 146 ff.

11) Die frühesten Beispiele für Heroisierungen finden sich an der nordgriechischen Küste. Im Jahre 654 v. Chr. bauten die Teïer die Stadt Abdera wieder auf: sie war einst von Timesios von Klazomenai gegründet, dann von den Thrakern zerstört worden: aus Anlaß des Wiederaufbaues empfing „Timesios von den Teïern zu Abdera Ehren als Heros“ (Herodot 1, 168). Das gleiche geschah dem Artachaies, der den Athoskanal grub (Herod. 7, 117), dem Brasidas, der in der siegreichen Schlacht bei Amphipolis 422 fiel („weil er ihr Retter geworden war“ Thuk. 5, 11); auch den Philosophen Anaxagoras, der in Lampsakos begraben lag, verehrten die Bewohner „bis heute“, wie Aristoteles (Rhet. 2, 23; vgl. Aelian. v. h. 8, 19) angibt.

Zur gleichen Zeit wie in Nordgriechenland tritt die Heroisierung auch in Sizilien auf. Hier ist Philippus von Kroton „als Olympionike und schönster der Hellenen“ das erste bekannte Beispiel; man errichtete ihm ein Heroon und „versöhnte ihn mit Opfern“ (Herod. 5, 47). Dann erlangten alle bedeutenden Tyrannen von Syrakus heroische Verehrung, Gelon, Theron v. Akragas, Hieron I. (Diodor XI, 38. 53. 66); ferner Diokles (ebenda XIII, 35), Timoleon (Plut. Timoleon 39). Bemerkenswert ist, daß alle diese Kulte auf die Dorier zurückgehen; sie müssen auch im eigentlichen Griechenland als die Träger der Heroenverehrung gelten. Hier ist die Heroisierung zunächst noch selten. Thukydides übermittelt uns die erste Nachricht von einem Kult der bei Plataeae Gefallenen (3, 58), der bald nach der Schlacht eingesetzt sein muß (vgl. Plut. Arist. 21). Manche der Heroisierungen, die uns berichtet werden, sind in der Datierung zweifelhaft, so die der Thermopilae-Helden (vgl. Simonides bei Bergk, Poet. Lyr. Graec. II, 1113); bestimmt gehören aber in die Zeit des 5. Jahrhunderts die Heroisierung der Oresthasier durch die Bewohner von Phigaleia und die des Aristomenes durch die Messenier (Paus. 8, 41, 1; 4, 14, 5); eine gleiche Verehrung genossen Podares (Paus. 8, 9, 5), Aithidas (Paus. 4, 32, 2), und die Gesetzgeber der Tegeaten (Paus. 8, 48, 1).

Auch in Athen kommt die Heroenverehrung erst spät auf. Zwar verehrte die Landbevölkerung von Attika schon bald die Marathonkämpfer (Paus. 1, 32, 4); aber in Athen ist der Kult erst Ende des 4. Jahrhunderts bezeugt. Für den der Tyrannenmörder besitzen wir erst bei Demosthenes (19, 280) das älteste Zeugnis.

Bezeichnend für die Art der griechischen Heroenverehrung ist, daß sie in überschwänglicher Weise den Olympioniken dargebracht wird; diese Verehrung steht der der olympischen Götter näher als irgendeine

andere. Pausanias berichtet uns (6, 11, 12), daß man dem Theagenes auf seiner Heimatinsel Thasos „wie einem Gotte geopfert habe". Sind gleich hier die Kultgebräuche durchaus die des Heroenkultes, so beweist das doch, daß überhaupt die Grenzen zwischen heroischen und göttlichen Ehren schwankend sind. Als Heroen werden ferner verehrt Pulydamas aus Skotussa (Paus. 6, 5; Lucian. deor. conc. 12; s. auch Ausgrabungen von Olympia 3, Tafel 17a): Oibotas aus Dyme (Paus. 7, 17, 6); Diognetos von Kreta (bei Phot. bibl. 151a, 20), Kleomedes von Astypallaia (Paus. 6, 9, 3). Von einem dieser Olympioniken, dem Euthymos aus dem epizephyrischen Lokroi berichtet Plinius, daß die Verehrung des Verstorbenen nur Fortsetzung des Kultes gewesen sei, den er zu Lebzeiten genossen (nat. hist. 7, 48). Das wäre, so weit ich sehe, das älteste Beispiel einer religiösen Verehrung von Lebenden. Die vorstehend genannten wichtigsten der Beispiele von öffentlichen Heroisierungen reichen bis zur Zeit Alexanders d. Großen.

12) Die ersten Beispiele, die wir von heroischer Verehrung in Vereinen besitzen, sind Sophokles und Aeschylus (vgl. DENEKEN a. a. O. Sp. 2534 ff.). Später nannten sich die Mitglieder solcher religiösen Genossenschaften geradezu Heroisten: so ein eranistischer Verein (in einem Dekret, Inscript. Graecae II, 630, aus dem Jahre 58/57 v. Chr.); eine Ephebengenossenschaft von Akraiphiae (Sylloge 893; Mitteil. des archäolog. Instit. Athen. III, 299). Alle solche Vereinigungen, die seit Alexanders Tod sich gebildet haben, sind fast ausnahmlos zur Apotheose weiter geschritten.

Die erste der Philosophengenossenschaften, zugleich das leuchtende Vorbild für alle späteren ist die Akademie Platos; der Stifter ist alsbald nach seinem Tode an die Seite der Musen gerückt worden, denen seine Akademie galt. Eudemos baute ihm einen Altar, und vielleicht hat auch Aristoteles ihm geopfert (vit. Aristot. 399 ed. WESTERMANN). Die andern Philosophenschulen verfuhren ebenso. Des Aristoteles und Theophrast Statue stand im „Heiligtum" der Peripateliker; Epikur setzte kultische Verehrung durch seine Schule für sich in seinem Testamente fest (bei Diogenes Laërt. X, 166—22; vgl. USENER, Epicurea 165 ff.) Antigonos Garatas setzte den athenischen Philosophenschulen eine bestimmte Summe aus, um für seinen Sohn Halkyoneus heroische Verehrung zu erlangen (Diog. Laërt. IV. 41); aus diesen heroischen Ehren sind in späterer Zeit göttliche Ehren geworden. Bemerkenswert ist, daß gerade diejenigen Philosophenschulen ihre Begründer zu Heroen oder Göttern erhoben, denen die Götter des Olymps nur Bilder der Volksphantasie bedeuteten, so die Schulen, die sich nach Heraklit (Diog. Laërt. 9, 1, 11), Diogenes, Panaitios (Athen. V, 2 p. 186) Pyrrho (KAIBEL, epigr. 241 b) nannten. Ein später Ausläufer dieser Kulte von Philosophengenossenschaften ist die göttliche Verehrung, die ein von dem Gnostiker Karpokrates gestifteter Verein dem jung verstorbenen Sohne des Karpokrates, Epiphanes, dar-

brachte: anschaulich wird berichtet, er sei als Gott in Same auf Kephallenia verehrt worden, wo „ihm ein Heiligtum, Altäre, heilige Haine, ein Mouseion erbaut und geheiligt worden sei; und an der monatlichen Geburtstagsfeier seien die Kephallener im Heiligtum zusammengekommen und hätten dem Epiphanes Opfer und Spenden dargebracht und Hymnen gesungen“ (Clem. Alex. Strom. 3, 2 p. 183). Die monatliche Geburtstagsfeier ist auch im hellenistischen Herrscherkult wie im Kaiserkult integrierender Bestandteil; vgl. für Aegypten das Dekret von Kanopos, Z. 26 f. (Dittenberger, Orientis graeci inscript. selectae No. 56) und die Inschrift von Rosette (ebenda No. 90, Z. 47 f.), für Syrien 2. Makk. 6, 7; für Kommagene die Inschrift von Nemrud-Dagh (Dittenberger Nr. 383 Z. 132 ff.); für Pergamum Dittenberger, Orient. graeci inscr. Nr. 339. Vgl. auch Rohde, Psyche I, 234 f.; Schürer, Zeitschrift f. neutestamentliche Wissenschaft II (1901) S. 48 ff.; Wissowa, Hermes 37 (1902) S. 157 ff. Für den Kaiserkult s. oben S. 26 bei Anm. 61.

13) Es geschah zumeist in der Form, daß ein einzelner in seinem Testamente eine Genossenschaft begründete, der die heroische Verehrung oblag. Das geschieht z. B. in dem bekannten Testament der Epikteta (Inscr. Graec. XII, 3, Nr. 330 von der Insel Thera), welche aus ihren Verwandten eine „männliche Genossenschaft“ bildet und die nötigen Geldmittel aussetzte, um ihrem Gatten und ihren beiden vorverstorbenen Kindern heroische Verehrung zu sichern. Es ist bezeichnend, daß in diesem Testament, in dem es sich ausdrücklich um Heroenverehrung handelt, Ausdrücke begegnen, die man einige Jahrzehnte früher nur von den zu den Göttern Erhobenen brauchte (z. B. μεταλλάσσειν für sterben). Weitere Beispiele sind das Testament der Argea (Inscr. Gr. XII, 3, Nr. 329), des Diomedon von Kos (Sylloge Nr. 734), des Alkesippos (bei Wescher-Foucart, Inscript. rec. à Delphes, Nr. 436); endlich auch das schon erwähnte Testament Epikurs. Vgl. dazu die schönen Worte E. Rohdes, Psyche I. 257 f.: „Selbst ein Ungläubiger, wenn er sonst ein treuer Sohn seiner Stadt und eingewurzelt in ihren alten Sitten war, konnte in seinem letzten Willen ernstlich Sorge für den dauernden Kult seiner Seele und der Seele seiner Angehörigen tragen, wie es zur Verwunderung der Späteren, Epikur in seinem Testament macht. Selbst der Unglaube hielt sich eben an den Kult, wie an anderes Herkömmliche, und der Kult erzeugte doch immer wieder bei Vielen den Glauben, der ihn allein rechtfertigte.“ Die wichtigsten der angeführten Testamente sind im Auszug abgedruckt bei Lietzmann, Handbuch zum Neuen Testament III, 1, Beilagen 9—11 zu 1. Cor., S. 162 f.

14) Vgl. darüber Lucius, Die Anfänge des Heiligen-Kultes.

15) So ist z. B. in dem Epigramm (Kaibel, epigr. Nr. 433):

Seliger Schlummer hält dich, du lebst wie ein Heros und bist nicht
Gleich einem Toten geworden . . . .

deutlich der Unterschied zwischen Heros und Verstorbenem festgehalten. Noch klarer spricht sich das in einer galatischen Grabinschrift aus (Corpus Inscript. Graec. 4058; vielleicht aus der Zeit Hadrians): „Tiberius Claudius Gentilianus . . . ein seliger Heros.“ Noch Origenes spricht von denen, die ihr Leben so führen, „daß sie Heroen werden und mit den Göttern Zwiesprache halten“ (contra Cels. 3, 80) und unterscheidet zwischen Göttern, Heroen und einfachen Seelen (ebenda 3, 22).

16) Aeschylus, Schutzflehende (ed. HERMANN) 949 ff.

17) So sind in Aegypten und Syrien, wenigstens im Anfange, in Pergamum und Mazedonien auch später noch nur die verstorbenen Herrscher konsekriert worden; und der Kultus der Lebenden schließt sich an den der Verstorbenen und bleibt mit ihm verbunden. Vgl. unten Anm. 38—40 u. KORNEMANN a. a. O. S. 68 ff. Auch im römischen Kaiserkult sind in der westlichen Reichshälfte vor allem die Divi Imperatores d. h. die verstorbenen Kaiser kultisch verehrt worden. S. oben Anm. 6.

18) In den homerischen Epen führen die Könige den Beinamen „Hirten der Völker“ — ein Bild, das in den späteren philosophischen Erörterungen immer wiederkehrt — und heißen „zeusentsproßen“, „zeusgenährt“. Daß diese Attribute nicht nur schmückende Beiwörter sind, zeigt die mythische Schilderung der Herrschaft eines gerechten Königs (Od. 19, 108—114) von der oben S. 11 f. einige Verse angeführt sind. Mit dem Zerfall des heroischen Königtums ist die Anschauung von der göttergleichen Stellung nicht auch entschwunden; denn offenbar gegen eine solche Anschauung sind die Verse Sophokles' gerichtet, die der Priester zu Oedipus spricht (Oedipus rex 31 ff.: Uebersetzung Hölderlins):

Nun acht ich zwar den Göttern dich nicht gleich
Noch auch die Kinder hier am Altar liegend,
Doch als den ersten in Begegnissen
Der Welt und auch in Einigkeit der Geister.

19) Daß Plato als Sohn des Apollo galt, berichtet zuerst Speusipp bei Diog. Laërt. 3. 2 (vgl. später Hieron. ad Jovin. 1, 42, Migne, Patrologia Series Graeca 23, 285). Aratos galt als Sohn des Asklepios (Paus. 2, 10. 3; 4, 14, 7 f.); Euthymos als Sohn des Flußgottes Kaikinos (Paus. 6. 6, 44), Theagenes von Thasos als Sohn des Herakles (Paus. 6, 11. 2; s. oben Anm. 11); Aristomenes als Sohn eines Gottes oder Dämon, wie Paus. 4. 14, 7 f. erzählt; er berichtet das gleiche von Aristodamas von Sikyon. Vgl. auch die Erzählungen von Demaratos, der Sohn des Heroen Astrabakos heißt (Herod. 6, 65 ff.), die Fabeln von Zeus und Alkmene, Zeus und Danae, Zeus und Semele. S. auch ROSCHER, Abhandlungen der Sächs. Gesellschaft d. Wissensch. XX, 2 (1903) S. 35 f.

20) Dies berichtet Kallisthenes (bei Strabo, Geogr. XVII, 1, 43 p. 814 C); ebenso verkündete es dann die erythräische Seherin Athenais (ebenda). Die Orakel haben bei Heroisierung und Apotheose eine be-

deutende Rolle gespielt. Plato hatte göttliche Autorisation verlangt „für Errichtung von Heiligtümern, Opfer und Dienst der Götter, Heroen und Dämonen" (Reip. IV. 5: p. 427 B). So wurde Hephästion, der Freund Alexanders, erst nach Einholung des delphischen Orakels mit Ehren überschüttet, die zwischen heroischen und göttlichen schwankten (Arrian. VII. 14, 7) Pausanias (1, 44, 9: 6. 20, 4; 8. 9, 2; 9. 38, 3 usw.) berichtet eine Menge Beispiele, und noch Sokrates (hist. eccl. III. 23 bei Migne. Patr. Ser. Gr. 67, 448) erzählt von dem „pythischen Daimonion, das selbst schmeichelnd die Herrscher zu Göttern erhob", und gibt sogar den Spruch an, mit dem es die Heroisierung des Kleomedes anordnete. Es hat auch Privatleute wie Artemidoros v. Perge apotheosiert (vgl. Hiller v. Gärtringen, Beiträge zur alten Geschichte (Klio) I. 220). Auch andere Orakel sind von Einfluß gewesen; aus Dodona sind zwei Erzplättchen erhalten (Syll.[1] 67 u. 68), nach denen die Korkyräer um Rat fragen, welchen Gott und Heros sie verehren sollen, und ähnlich lauten Anfragen von Privatleuten (bei Roehl, Inscript. Graec. Antiqu. 332).

21) So führte Satyros (bei Müller, Frag. Graec. Hist. III, 164, fr. 21) den Stammbaum der Lagiden auf Dionysos und Herakles zurück. Seleukos sollte von Apollo abstammen, Attalos von Dionysos. Bei dem letzteren hat das delphische Orakel wiederum seinen Einfluß ausgeübt (vgl. die beiden Beispiele bei Paus. 10. 15, 2 und Suidas s. v. Attalos).

22) In einer Steininschrift aus Ephesus vom J. 48 (bei Dittenberger, Sylloge[2]. 347). Daß Venus Stammmutter des julischen Geschlechtes ist, ist bekannte Tradition.

23) Wie man dazu kommen konnte, auch Lebenden zu opfern, dafür weist eine Inschrift aus Halikarnaß einen bemerkenswerten Uebergang auf (Syll.[2] 641): Auf eine Anfrage des Poseidonios erklärte das Orakel des Apollo Telmessos, es solle in seinem Verein neben Zeus und Apollo, der Moira und der Göttermutter auch der „gute Daimon des Poseidonios und der Gorgis verehrt werden. Daher wird schon zu Lebzeiten des Poseidonios ein Kult seines Daimon begründet. — Diodor berichtet, daß auch Dion von Syrakus lebend „heroische Ehren" erhalten habe (XVII. 20): dem Nikias von Kos wird ebenfalls zu Lebzeiten der Titel „Heros" verliehen (Paton and Hicks, Inscr. of Kos. no. 76—80).

24) Neben diesen Kräften, deren Richtung die Apotheose von Menschen ist, laufen manche andere nebenher, die den Boden auflockern, auf dem jene gedeihen konnte. Es war einmal die durch die philosophische Skepsis eingeleitete Zersetzung der olympischen Götterwelt, die in der Darstellung des Euhemeros nur ihren verbreitetsten, rationalistischen Ausdruck gefunden hat. Waren in alter Zeit Menschen zu Göttern geworden, warum sollte das gleiche nicht in der Gegenwart sich wiederholen? Denn das wesentliche dieser Kritik ist, daß sie die Kluft zwischen Mensch und Gott verkleinert, eine Brücke über sie schlägt. Vgl. die zusammenfassende Darstellung Wendlands a. a. O.

S. 101—122. Die positive Seite dieser Kritik, aus der heraus Plato und Aristoteles den homerischen Götterglauben verwerfen, ist die Anschauung, daß die Seele des Menschen selbst ein Göttliches sei. Schon Demokrit und Heraklit haben in der Seele die offenbarende Kraft eines Daimon gefunden; Aristoteles ist von hier aus zur Vergöttlichung Platos getrieben. So steigen denn in immer reicherer Fülle aus der Geschichte der Vergangenheit Männer und Weise herauf, die als Träger göttlicher Kräfte, als Spender göttlicher Worte, als Wirker göttlicher Taten verehrt werden. „Die guten Männer sind Bilder Gottes“ und „Weise Freunde der Götter“, ist ein Ausspruch des Diogenes. Das halb allegorische Spiel, das die Stoiker mit dem „Gott in uns“ und „Gott außer uns“ trieben, wie es übrigens auch Plato Timaeus 90 a im Vorübergehen schon einmal getan hatte, ist dann oft die Vermittlung zur Vergöttlichung des Menschen geworden. Vgl. auch hier Wendland a. a. O. S. 125 ff. Wenn für Aristoteles das Göttliche in uns, die erste Quelle des Götterglaubens (vgl. Aristot. Frag. 10—12 Rose) Grund zur Apotheose von Menschen wurde, so hat ebenso, wenigstens im Volksglauben, die zweite aristotelische Quelle dieses Glaubens, der Sternenhimmel über uns, göttliche Verehrung des Menschen ermöglicht. Denn die Gestirne als Lebende Geister vorgestellt, waren dem Volksglauben oft nichts anderes als die Seelen guter Toten. Dafür finden sich eine Menge Beispiele; Sophokles, Ajax 1192 schreibt:

> Wäre doch zum hohen Aether oder zum allbettenden Hades
> Jener Mann gefahren . . . .

und deutlicher Aristophanes, Pax 833 f.:

> Von dem was man erzählt, sahst du nichts in der Luft,
> Daß wir zu Sternen werden, sind gestorben wir?

(vgl. dazu Wilamowitz, Hermes 37 (1902) 306 f); s. ferner Kaibel, epigr. 324, 3; Anth. Palat. VII, 64, 4; Bull. Cor. Hell. VIII (1884) S. 448, Nr. 12, 6; XI (1887) S. 416 f. Nach Manil. 1, 758—804 leben auf der Milchstraße die Seelen der Heroen fort (s. auch Plac. gloss. s. v. lacteus circulus). Weitere Beispiele in Fülle bei Rohde, Psyche [4] II, 384, 2; Gruppe a. a. O. S. 1498, 1. So ist es ein Anfang der Apotheose, wenn das Haar der Berenike, der Gemahlin des Ptolemäus III. Euergetes, in ein Sternbild verwandelt wird (Hygin, Astr. 2, 24; Schol. Arat. 145; Erat. 12). Dieser Glaube hat dann für Cäsars (Ovid, Metamorph. 15, 846 ff.) und Antinoos' Apotheose (Dio Cassius 69, 11) den Anknüpfungspunkt geboten. Bekannt ist, daß als Augustus Alleinherrscher wurde, das julische Geschlecht unter einem neuen Sternbilde verehrt wurde.

Endlich ist die Verehrung zu nennen, die mit dem Zerfall des alten Götterglaubens den Abstraktionen des Sieges, der Klugheit, der Gesundheit, des Erfolges gewidmet wurde; diese Verehrung ist oft genug von der Abstraktion zu den Trägern solcher Eigenschaften fortgeschritten. Man verehrte in Augustus „die erhabene Vorsehung“ (Corp. Inscr. Graec.

3831 a [15] l. 16; die Providentia Augusti erscheint oft auf Münzen); oder an Kaiserinnen und Prinzessinnen (z. B. Corp. Inscr. Graec. 313; Corp. Inscr. Att. III, 416) den „erhabenen Frieden“ (z. B. in Magnesia; Head, Hist. Numm. 551); Corp. Inscr. Ant. III, 185 wird die „Gesundheit“ der Livia gleichgesetzt.

25) Vgl. hierzu Kaerst, Geschichte des Hellenismus, II, 207 ff. Wendland a. a. O. S. 16 ff. 126 f.

26) Zuerst hatte Alexander (z. B. in Athen, Diog. Laërt. 6, 63) Dionysos geheißen — Grund genug, daß auch die Diadochen sich also nannten. Dionysos oder der neue Dionysos nennen sich z. B. Ptolemäus III. Euergetes, Ptolemäus IV. Philopator (Head, hist. numm. 715), Ptolemäus XIII. (a. 81—51; Head a. a. O 717); ferner Antiochus VI. Epiphanes (Eckhel, D. N. III, 231) u. andere Fürsten wie Mithridates (Cic. Flacc. 25, 60; Head, hist. numm. 428 f.); dann die römischen Kaiser, Trajan, Hadrian (Mitt. des Archäol. Inst. zu Athen, XXIV (1899) 403 f.), Elagabal (Lamprid. Elagab. 28). Zeus werden genannt z. B. Ptolemäus Soter, Antiochus Nikator, Ptolemäus II.; Apollo heißen Antiochus Soter, Ptolemaeus Philadelphos, Caligula (Dio Cassius 59, 28; Suet. Gaj. 22). Ebenso ging es den Gemahlinnen der Könige, die man der Aphrodite (z. B. Stratonike CJG 3137, 11) oder der Isis (z. B. Cleopatra, Witwe des Ptolemaeus V; Head a. a. O. 716) gleichsetzen.

Der Brauch ist aber nicht auf Könige und Kaiser beschränkt. Schon vor allen Ptolemäern gab es in Syrakus einen Arzt Menekrates Zeus, der als Zeus verehrt wurde (Athen. VII, 33 p. 289 a; vgl. Plut. Agesil. 21); später heißt z. B. Theophanes von Mytilene, der Freund des Pompejus (Head, hist. numm. 488), ebenso Antinoos (Head a. a. O. 447) und Tarsos (Babelon, Rev. num. 3. Sér. X (1892) 121) Dionysos. Die im Text gegebenen Beispiele finden sich bei Dittenberger. Sylloge [2], Nr. 365; Inscr. in the Brit. Museum Nr. 894, teilweise abgedruckt bei Wendland a. a. O, S. 410 f. Beilage 8 u. 12.

27) Hom. Od. XIX, 108 ff.

28) Keime zu dieser Entwicklung liegen schon in dem bekannten Satze des Plato, daß die Könige Philosophen und Philosophen Könige werden müßten, in der glänzenden Schilderung des Herrschers, die Aristoteles gibt (Polit. III 1284 a, 14), in den häufigen Vergleichen des Königs mit einem Steuermann, dem alle anderen um ihres eigenen Wohles willen gehorchen müßten. Weiter geht schon Xenophon; er der in seiner Kyroupaidie den Kyros danken läßt, daß sein Sinnen niemals die Grenzen des Menschlichen überschritten habe, läßt ihn zum Schluß das Amt des Königs mit dem eines Hirten vergleichen (Kyroup. VIII, 2, 14): Wie dieser für das Wohlergehen seiner Herde sorge, so jener für das der Städte und Menschen. Schon Plato hat erkannt, wohin dieses Bild führen müsse, und dagegen polemisiert, daß der König so als „ein göttliches Wesen“ erscheine (Polit. p. 271 D; 275 A; vgl. auch Zeller,

Gesch. d. Philos. d. Griech. II, 1 [4], S. 325, Anm. 5). Aber er hat die Entwicklung nicht aufgehalten. In der Stoa ist das kynische Königsbild vom Hirten weiter ausgedeutet worden, durch Verbindung mit dem Bilde des Philosophen. Diogenes sagt bei Diog. Laërt. 5, 1, daß „die guten Männer Bilder Gottes seien“, oder: „Alles gehört den Göttern; der Götter Freunde aber sind die Weisen“. Man erzählt von Antisthenes (bei Joh. Damasc. II, 13, 76), er habe auf die Frage, wozu er seinen Sohn ausbilden werde, geantwortet: wenn er mit den Göttern zusammenleben soll, zu einem Philosophen. Man kann an solchen Aussprüchen ermessen, was es bedeutet, wenn der Kyniker Onesikritos Alexander den Großen „den Philosophen unter den Waffen“ nannte. Zeno hatte dann diesem Herrscherideal (nach Eratosthenes bei Plutarch, de Alex. fort. 329 a) eine kosmopolitische Tendenz gegeben: alle Menschen seien Bürger und Glieder e i n e s Lebens und e i n e r Welt, einer Herde gleich, „die durch das gemeinsame Gesetz der gleichen Weide zusammen unterhalten werde. Was er aber nur als Traum oder philosophisches Ideal einer neuen staatlichen Ordnung aufgestellt habe, habe Alexander verwirklicht; als gemeinsamer Ordner und Versöhner des Alls sei er gekommen, und habe durch Waffengewalt das All zu dem Staat zusammengefügt, den er mit Worten umrissen habe. Diese Worte Zenos berühren in ihrer kosmopolitischen Tendenz fast wie ein philosophischer Vorläufer der religiösen Idee des Weltheilands.

29) Das war das kynische Schlagwort; Aelius Aristides hat es als solches bezeichnet und Epiktet hat es später (diss. 3, 24, 64) deutlich ausgesprochen; und auch Origenes war es noch bekannt. Zu Hekatäus vgl. Diodor I, 43, 6; 51, 7; 71, 4. 5; 72; 90, 3.

30) Vgl. Wendland a. a. O. S. 409, Anm. 5.

31) Vgl. oben Anm. 28.

32) Am deutlichsten zeigt das wohl „der Brief des Aristeas“ (ed. Wendland). Zu der Betonung der Wohltätigkeit bei den Ptolemäern s. z. B. Inschrift von Kanopos, Z. 18 (Dittenberger, Or. graeci inscr. 56); Inschrift von Rosette, Z. 37 (Dittenb. ebenda 90). Ueber Cäsars Titel „Soter und Euergetes“ vgl. die Beispiele bei Heinen, Klio XI, S. 129 [5]. Die im Text angegebene Inschrift für Augustus findet sich Corp. Inscr. graec. I, 63.

33) Indes finden sich einzelne Vorläufer schon vor Alexanders Zeit. Plutarch, Lys. 18 schreibt: Als erstem Griechen haben, wie Duris berichtet (vgl. Müller, Fragm. Hist. Gr. II, 484, fr. 65) dem Lysander die Städte Altäre errichtet wie einem Gotte und Opfer gebracht. Weiter wird berichtet, daß der jüngere Dionys göttliche Ehren lebend genossen habe (Plut. de Alex. fort. 2, 5), ebenso wie Klearch von Heraklia (Suidas s. v.). In dem großen Festzug, der in Amphipolis zu Ehren der Hochzeit von Alexanders Schwester Cleopatra veranstaltet wurde, wurde das Bild des Königs Philipp unter denen der 12 olympi-

schen Götter getragen (Diodor XVI, 92). Ihm war schon vorher ein Philippeion im Olymp gebaut worden (Paus. 5, 20, 9 f.); und auch nach seinem Tode veranstaltete Peukestas ein großes Opferfest für die Götter Philipp und Alexander (vgl. auch Clemens Alexandr. protrept. 4, 54; Liv. 31, 44; Arrian I, 17, 11).

34) Aischines (gegen Ktesiphon; Orat. Graec. ed. J. Reiske III, 554) pries den Alexander nach der Schlacht bei Arbela, er sei über das Sternbild des großen Bären und die Grenzen der bewohnten Erde hinausgelangt. Seine Züge werden von Kallisthenes mit denen des Herakles und Perseus, er selbst mit Herakles und Dionysos verglichen (Men. 388, 6; vgl. später Plut. de Alex. fort. 1, 10 p. 322 B; Lucian, dial. mort. 14, 6; Dio Chrys. 1, p. 63 R; 2 p. 101; 4 p. 152). In den Alexander-Sagen hat diese Bewunderung ihren deutlichsten Niederschlag gefunden.

35) Wenigstens berichten die späteren Schriftsteller, er habe nicht nur Zeus Sohn heißen, sondern auch gelten wollen (Quint. Curt. VIII, 5, 5); ebendort spricht Alexander den Wunsch aus: daß doch auch die Inder mich für einen Gott hielten. Er greift die Araber an, weil sie nur zwei Götter, den Dionysos und Zeus (Strabo XVI, 1, 11, p. 741) oder Uranus (Arrian VII, 20, 1) verehren. Der Glaube an seine Göttlichkeit ruht vor allem auf seinem Zuge zu dem Orakel des Juppiter-Ammon und seiner dortigen Proklamation als Sohn des Juppiter-Ammon. Vgl. dazu Rubensohn, Das Grab Alexanders des Großen, Bull. de la société archéol. dé Alexandrie, Nr. 112, 1910.

36) Diog. Laërt. VI, 63, erzählt, daß die Athener den Alexander als Dionysos verehrt hätten. In Megalopolis gab es ein ihm geweihtes Heiligtum. Die Jonier Kleinasiens feierten schon zu Lebzeiten Alexander zu Ehren in einem Hain bei Teos „Alexandreia“ (Strabo XIV, 1, 31 p. 644 C). Ueber weiteres vgl. Kornemann a. a. O. S. 56 ff.; s. auch Ed. Meyer, Kleine Schriften, S. 283—332; Wendland a. a. O. 5. 124 f.

37) Zur Apotheose der babylonisch-assyrischen Könige s. jetzt Chr. Jeremias in „Alter Orient“ XIX (1919) Heft 3/4, wo viel Material zusammengestellt ist; auch Lietzmann, der Weltheiland. S. 20 ff. Zu der ägyptischen Vorstellung besonders Morel, Du charaktère religieuse de la Royanté Pharaonique, Paris 1902; Erman, Gesch d. Religion in Aegypten; Breasted, Development of religion ant thougt in Egypt. Genauere Erörterung würde hier zu weit führen.

38) Die ägyptische Entwicklung wird durch die Dekrete von Kanopos (a. 239/38; Dittenberger, Or. gr. inscr. sel. 56) und die Inschriften von Rosette (ebenda, 90; vom 27. März 196) bezeichnet, deren Ergänzung die rein ägyptische Inschrift von Philae (Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Gesellsch. I, 3) bildet. Im Dekret von Kanopus beschließt die Priesterschaft eine Mehrung der Ehren der lebenden „göttlichen Wohltäter“ (Ptolemäus III. und seiner Schwestergemahlin Berenike), deren Kult sich an den des Alexander und der „göttlichen Brüder“, der „übrigen größten Götter“ an-

schließt. Während hier durchweg griechische Ehrentitel erscheinen, ist der Herrscherkult in der Inschrift von Rosette durchaus ägyptisiert. Aegyptisch ist das Dekret geschrieben, das griechische nur Uebersetzung; ägyptisch sind die meisten der Epitheta ornantia, ägyptisch die Kulte und Riten, ägyptisch deren Fortsetzung durch ein Dekret der Priesterschaft. Das ist der größte Fortschritt über das Kanopos-Dekret hinaus, daß die griechischen Formen des Herrscherkultes im Strome einer durch Jahrhunderte geheiligten offiziellen Verehrung des ägyptischen Königs untergegangen sind. Vgl. auch WENDLAND a. a. O. S. 132. 406, Anm. 5.

39) In Syrien ist der offizielle Kult anfangs nur verstorbenen Herrschern dargebracht. Erst Antiochus II. Theos führt, nachdem die Schmeichelei der Untertanen bisweilen auch zu Lebzeiten des Königs ihm einen Kult eingerichtet hatte (vgl. DITTENB. Or. graec. inscr. sel. 214; 229; 219; Sylloge[2] 216; Bull. de Corresp. Hellen. IX, 390, Z. 31 ff.; XVIII, 225 u. a. m.) die offizielle Verehrung des lebenden Herrschers ein (s. das Schreiben an den Satrapen Anaximbrotos, DITT. Or. gr. inscript. sel. 224). In Corp. Inscr. Graec. 4459 ist die Liste der apotheosierten Könige bis auf Seleukos IV. Philopator (187—175) erhalten. Bekannt ist dann die Verehrung seines Nachfolgers als „epiphaner Gott“ (1. Makk. 1; 2. Makk. 6, 7; Joseph. Antt. XII, 248 ff., Brief der Samaritaner, ebenda 258 ff. [dazu Hermes XXXV, S. 519 f.], Hieronymus, ad Daniel XI, 31, Migne, Patrologia Series latina 25, 568). Für die späteren Seleukiden vgl. BABELON, Les rois de Syrie III, S. 119 ff.; über den Unterschied der Kulte der Ptolemäer und Seleukiden, KORNEMANN a. a. O. S. 82 ff.

40) Die Attaliden haben fast zwei Jahrhunderte geherrscht, ohne ihrer Herrschaft durch den Kult des lebenden Herrschers göttliche Legitimation zu verleihen. Hier sind nur die verstorbenen Herrscher apotheosiert worden. Dieses konnte um so leichter geschehen, als das delphische Orakel die Attaliden als „Söhne des Stieres, stiergehörnt“ d. h. als Abkömmlinge des Dionysos proklamiert hatte (Paus. X, 15, 3; Suidas s. v. Attalos). Der Kult des Dionysos wurde deshalb besonders gepflegt (Inschr. v. Pergamum, I, 221; 236; 248; II, 317 vgl. I, 184), und mit ihm verbunden und durch den gleichen Priester, meistens einen Verwandten des Königs, vollzogen war der Kult des verstorbenen Herrschers. Nur in der „Genossenschaft der dionysischen Künstler“, die später durch Kraton von Teos in eine Genossenschaft der „Attalisten“ verwandelt wurde — Kraton wurde um dieses Verdienstes willen dann selbst apotheosiert — war eine Verehrung des lebenden Herrschers üblich. Erst in den letzten Zeiten der Attalidenherrschaft unter Eumenes II., der sich ein Eumeneion erbaute, und unter Attalos III. ist auch ein offizieller Kult des lebenden Herrschers eingeführt worden, in eben dem Augenblick, als auch das Reich von Pergamum zu Ende ging. Vgl. hierzu die Inschriften: Corp. Inscr. Graec. 3067—3072, Bull. de Corresp. Hell. IV, (1880) 164 ff.; 170; Inschr. v. Perg. I, 163; Altertümer v. Hierapolis,

p. 78 ff.; DITTENBERGER. Or. graec. inscr. sel. 309 und s. v. PROTT, Mitt. des Dtsch. Archäol. Inst. zu Athen XXVII (1902) S. 166 ff.

41) Das bezeichnendste Zeugnis der Herrscherkulte aus voraugusteischer Zeit ist das Denkmal von Nemrud-Dagh (vgl. HUMANN und PUCHSTEIN, Reisen in Kleinasien und Nordsyrien, S. 272 ff.; DITTENBERGER, Or. Gr. Inscr. Sel. 383), das von Antiochos I. von Commagene stammt. Die Inschrift beginnt mit den pompösen Worten: Der große König Antiochus, der gerechte und offenbare Gott, Freund der Griechen und Römer; und im folgenden sollen dann „die Taten seiner eigenen Gnade für ewige Zeit“ aufgezeichnet werden. Die Attribute „gerecht“ (dieses sonst in Verbindung mit Mithras üblich, s. unten Anm. 83) und „epiphan“ beweisen den Einschlag orientalischer Gedanken.

42) Schon vorher sind den römischen Feldherren, besonders dem Flamininus, dem „Befreier Griechenlands“, göttliche Ehren dargebracht worden, deren besondere Art aus dem bei Plutarch (Flam. c. 16) erhaltenen Bruchstück eines Päans hervorgeht. Vgl. dann ferner Cicero, ep. ad. Attic. V. 21; ad. Quint. fratr. I, 1, 26. auch Sueton. Aug. 52. Ueber die Verehrung des Antonius, der sich im Kreise seiner Genossen als „neuer Dionysos“ verehren ließ, s. Plut. Ant. 28. 72; über Pompejus s. Sylloge [2] 337. Kein Wunder, daß den Ueberwindern des Pompejus und Antonius, Cäsar und Octavian, hernach noch höhere göttliche Ehren erwiesen werden mußten.

43) So ist in Aegypten der Kult des Ptolemäus I. Soter einfach durch den des Augustus Soter ersetzt worden (vgl. Greek Papyri in the Brit. Mus. Vol. III, 604 A u. B. WILCKEN, Archiv f. Papyrusforschung IV, 534 ff.; s. auch KAIBEL, epigr. no. 978. und die Inschrift v. Philae, (anno 13/12 a. Chr.). Auch unter den Namen der ägyptischen Monate treten die julischen jetzt stärker hervor.

44) Wie es kam, daß gerade an der Gestalt des Augustus die Weltheilandsidee von neuem auflebte, ist nicht klar mehr zu erkennen. Außer den im Text angegebenen Gründen hat dabei einmal der Gedanke mitgewirkt, daß man unter einem unsühnbaren Fluche zu stehen glaubte (vgl. z. B. Vergil, Georg. I, 505 ff.: Catull 64. 396 ff.; Horaz, Od. I, 35, 33; III. 6; 24, 25; Epod. 7, 16) und der Weltuntergang, von dem die Stoiker redeten (vgl. Zeller, Philos. d. Griech. III, 1. S. 151 ff.) bevorzustehen schien. Allerlei Zahlenglaube und Zahlenspekulation ließ dann die Wende der Zeit in den Tagen Cäsars und Oktavians erwarten (z. B. Cicero, de divin. II, 110; Sueton, Cäsar 79; Servius zu Ecl. 9, 46. vgl. WENDLAND, Zeitschr. f. neutestamentl. Wissenschaft V, 344 f.; über die Säkularfeier vgl. LIETZMANN a. a. O. S. 35 ff., ferner SUDHAUS, Rhein. Mus. 56 (1901) S. 37 ff. und KAMPERS, Histor. Jahrbücher 29 (1901) S. 1 ff.). Am wichtigsten aber war wohl, daß der Gedanke des Weltheilandes unabtrennbar war von dem Gedanken des universalen Imperiums, wie es Alexander begründet hatte, und daß seit Cäsar und

Oktavian dieses Reich sich wieder erneut zu verwirklichen begann. Beide, Cäsar und Augustus, waren daher ostentativ bemüht, sich als die Nachfolger Alexanders, des ersten Weltheilandes, darzustellen. Cäsar ließ sein Standbild nach dem des Alexander verfertigen (vgl. auch Sueton, Cäsar c. 7). Augustus proklamierte sich in Aegypten als Erbe und Nachfolger Alexanders (Suet. Aug. c. 18); während er anfangs als Siegel das Bild einer Sphinx benutzte, so später das Bild Alexanders des Großen (Sueton, Aug. 50: vgl. Plin. hist. nat. 37, 10). So haben sich dann bald um ihn ähnliche Sagen gelegt wie um Alexander (vgl. Sueton, Aug. 94).

45) Dabei ist freilich oft nicht zu unterscheiden, ob der Kult von den römischen Kaisern nur geduldet oder bewußt gefördert ist. Sueton, Aug. 52 berichtet, Augustus habe sich nur gemeinschaftlich mit der „Göttin Rom" verehren lassen (vgl. auch Tac. Annal. IV, 37): Dio Cassius 51, 20 dagegen, er habe den Gemeinden in der Provinz Asien erlaubt, ihm in Pergamum und Nikomedien Tempel zu bauen. Auch Gemeinden in Italien haben ihn allein verehrt (z. B. Corp. inscript. Lat. IX, 1556 Benevent; X, 837, 840, 895 Pompeji; X, 8375 Cumae; XI, 1420 Pisae; XI, 3303 Forum Clodii); ihm sind eigene Priester bestellt worden (z. B. Corp. Inscr. Graec. II, 3569; Bull. de Corr. Hellén. XXXIII (1909) p. 410; Corp. inscr. Lat. XII, 4230; Inscr. Graec. ad res Rom. pertin. III, 1019); an der Elbe z. B. ist ihm allein ein Altar errichtet (Dio Cassius 55, 10); römische Kaufleute leisten in Paphlagonien einen Eid bei „Zeus, Gäa, Helios, allen Göttern und Göttinnen und Augustus selbst" (Dittenb. Or. Graec. inscr. sel. 532). Vgl. auch Hermes 45 (1910) S. 448 ff.

46) Vgl. zum ersten Dittenberger, Syll.² 365; zum zweiten Dio Cassius 63, 1—7. Dieterich, Kleine Schriften, S. 286 ff.

47) Beispiele s. oben Anm. 22 und unten Anm. 68; auch Dittenberger, Syll. Nr. 376; Klio VIII, 278 ff.

48) Inschrift von Akraiphiai in Böotien aus dem Jahre 67, Dittenb., Sylloge Nr. 376. Vgl. auch Deissmann, Licht vom Osten S. 266. Apostelgesch. 25, 26 redet Festus ganz selbstverständlich von Nero als „dem Kyrios".

49) Beispiele unten Anm. 81.

50) S. Lietzmann, Weltheiland S. 18. 47.

51) Ancient. Inscr. in the Brit. Mus. IV, 1, Nr. 894.

52) Es ist vielleicht nicht unangebracht zu betonen, daß solche Scheidungen, wie sie im folgenden gegeben werden, nur Hilfsmittel der Erkenntnis sind, die versuchen sollen, den lebendigen Zusammenhang der geschichtlichen Bewegungen zu ordnen. Gerade an den Grenzen der Bezirke, die die genannten Kräfte erfüllen, liegen die schwersten und undurchsichtigsten Probleme. So ist vielleicht auch in der Verkündigung Jesu selbst ein Teil der Kräfte lebendig, die nach seinem Tode

zu dem Glauben an ihn als den Messias geführt haben; vielleicht lebt in dem Bekenntnis zu Jesus als dem Kyrios auch ein Teil des jüdischen Glaubens, der in dem Kyrios der Septuaginta das übergeschichtliche Bild dieser geschichtlichen Gestalt wiederfand. Alle diese Grenzfragen müssen hier von der Betrachtung ausgeschaltet bleiben (vgl. zu manchen von ihnen Bousset, Kyrios Christos 1913, besonders S. 92—125). Es kann sich hier nur darum handeln, zu ermitteln, auf welchem Boden der Glaube an Jesus als den Kyrios am lebendigsten war, und welche Kräfte diesen Glauben zur Aehnlichkeit und Gegensätzlichkeit mit dem Kaiserkult bestimmten.

53) S. vor allem Deissmann, Licht vom Osten [2] S. 243—276, und Bousset a. a. O. S. 108—121.

54) Bei Athenäus, IV, p. 253.

55) Für die ägyptischen Herrscher s. z. B. Sitzungsber. d. Berl. Akad. 1902, S. 1096, wo Ptolemäus und Cleopatra die „Herren und größten Götter" heißen. Für die Dynastie des Herodes s. Deissmann a. a. O. S. 266, 1. Vgl. auch die Vergötterung des Herodes Apgesch. 12, 22.

56) Sueton, vit. Dom. 13; seit Aurelian ist der offizielle Titel der Kaiser: Dominus et Deus; s. dazu Ev. Joh. 20, 28.

57) Mart. Polyc. 8, 2: Und ihm (Polykarp) begegnete der Statthalter Herodes und sein Vater Niketes, welche . . . ihn zu überreden suchten: „Was ist es Schlimmes, zu sagen: Kyrios Kaisar, und zu opfern usw. und so sein Leben zu retten?" Vgl. auch die Antwort der scilitanischen Märtyrer, welche auf die Forderung hin: „Schwöre bei dem Genius unseres Herrn des Imperators" (bei Knopf, Ausgew. Märtyrerakten 34 f.) lautet: „Ich kenne nur einen Herrn, den König der Könige und Imperator über alle Völker."

58) Vgl. dazu Deissmann a. a. O. S. 250 f.

59) Die erste Inschrift bei Dittenberger, Sylloge 354: Zeit: zwischen 17 und 12 v. Chr.; die zweite (Corp. Inscr. Graec. I, 63): „Den Selbstherrscher . . . Augustus, Gott, Gottes Sohn, um seiner Tugend und Wohltätigkeit willen"; auch ibid. I, 1863. Vgl. G. P. Wetter, Der Sohn Gottes (Forschungen z. Rel. u. Litt. der A. T. u. N. T. Heft 26) 1916, S. 14 ff.

60) Der technisch religiöse Sinn des Wortes Evangelium geht kaum auf den jüdischen Gebrauch des Wortes zurück; vgl. dazu Wellhausen, Einleitung in die drei ersten Evangelien [2], S. 98 ff. So wird es seine besondere urchristliche Bedeutung aus hellenistischen Gedankenkreisen entlehnt haben; das im Text gestreifte Dekret des Bundes der asiatischen Griechenstädte aus dem Jahre 9 v. Chr. (erhalten auf einer Inschrift von Priene, Dittenberger, Or. Gr. inscr. sel. 458) lautet: „Den Anfang der auf ihn bezüglichen Freudenbotschaften (Evangelien) bildet der Geburtstag des Gottes."

61) S. dazu Deissmann a. a. O. S. 271.

62) Ueber den Gebrauch des Wortes „Parusie" s. DEISSMANN a. a. O. S. 283; DIBELIUS, Kommentar zu I. Thessal.-Brief, zu I. Thess. 2, 20 (Handbuch zum N. T., her. von H. LIETZMANN, III, 2, S. 12). Bewußte Antithese zu dem Sprachgebrauch des Kaiserkultus scheint aber bei Ignatius, ad Philadelph. 9, 2 vorzuliegen: „Etwas Auserlesenes enthält das Evangelium, die Parusie des Heilandes, unseres Herrn Jesus Christus."

63) Zu dem Gedanken vom Fluch der Gegenwart s. oben Anm. 44.

64) Gal. 1, 4. Freilich mögen hier auch jüdische Gedanken über die beiden Aeone mitgewirkt haben (vgl. dazu BOUSSET, Religion des Judentums [2], S. 278—281). Aber es ist bezeichnend, daß bei Paulus nie (ausgenommen Eph 1, 24; 2, 7) der entsprechende Ausdruck „der künftige Aeon" oder ein ähnlicher begegnet. Das leitet mehr auf die Herkunft aus hellenistischen Gedanken.

65) In der oben Anm. 60 angezogenen Inschrift von Priene, wo es von dem „Geburtstag des göttlichsten Cäsar" heißt (Z. 5): „Den wir mit Recht dem Anfang des Alls gleich erachten "

66) Gal. 4, 4; vgl. auch Röm. 5, 12—19.

67) Das spricht sich in der eschatologischen Erwartung der baldigen Parusie Jesu Christi an allen Stellen aus; vgl. nur 1. Thess. 1, 10; 4, 15; Röm. 8, 19 ff. usw.

68) 2. Kor. 4, 6: Gott, der da sprach: „Aus der Finsternis soll Licht leuchten", ist es, der es in unsern Herzen tagen ließ zum strahlenden Aufgang der Erkenntnis von der Herrlichkeit Gottes auf dem Antlitz Christi. Vgl. dazu DITTENBERGER, Sylloge [2] 365 von Caligula: „Da der neue Helios mit eigenen Strahlen auch die Vasallenstaaten seines Imperium erleuchten wollte"; ebenda Nr. 376, 33 von Nero: „Der neue Helios, den Hellenen leuchtend aufgegangen".

69) 2. Kor. 4, 4: „welcher ist das Bild Gottes"; ebenso Kol. 1, 15. Vgl. dazu Inschrift von Rosette (DITTENB., Or. gr. inscr. sel. 90) Z. 3: lebendiges Bild des Zeus. Der Begriff ist allgemein hellenistisch; vgl. das Wort des Diogenes bei Diog. Laërt. 5, 1 (oben Anm. 28).

70) Phil. 3, 20. Zu dem Begriff „Soter" vgl. WENDLAND, Zeitschr. für neutestamentliche Wissenschaft V (1904) S. 344 f.

71) Erst dieser Zusatz „der Welt" läßt einen Schluß darauf zu, ob die Erlöseridee vorliegt oder nicht. Das Wort „Soter" allein trägt in der Sprache der Herrscherkulte nichts mehr dazu; es trägt allein stark politische Färbung (vgl. Plut. Demetr. 10; Sylloge [2] 202) und wird als Beiname hellenistischer Könige nur gebraucht, weil Götter, mit denen sie verglichen werden sollen, ihn tragen. So heißt Ptolemäus Soter nur deshalb so, weil er als Zeus Soter konsekriert wurde.

72) Es scheint mir deshalb nicht notwendig, politeuma (Bürgerschaft) prägnant als „Kolonie von Ausländern" zu fassen (DIBELIUS, Kommentar zum Phil.-Brief zur Stelle, S. 61; ebendort eine Anzahl Beispiele).

73) 2. Kor. 1, 8. 9: Uns wurde in Asia „eine Last übers Maß, über unsere Kraft hinaus auferlegt, so daß wir sogar am Leben verzweifelten. Ja, wir hatten bei uns selbst schon das Todesurteil gesprochen". Genaueres ist über diese Verfolgung — denn um eine solche wird es sich doch wohl handeln — nicht bekannt. Zu der Neugründung in Ephesus s. Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter, S. 476 ff.

74) Phil. 2, 15.

75) Lc. 22, 25; bei Mc. 10, 42 (ähnlich Mt. 20, 25) lautet der Spruch: „Die als Fürsten der Völker gelten, schalten mit ihnen, und ihre Großen üben Gewalt über sie." S. außer den Kommentaren noch DEISSMANN, Licht vom Osten[2] S. 184 ff.

76) Zu dem Titel „Wohltäter" vgl. außer den bisher (Anm. 28 u. 29) gegebenen Beispielen noch v. GUTSCHMID, Kleine Schriften 4, 110, besonders PAULY-WISSOWA, Realenzyklopädie VI, 978 ff.

77) Lc. 2, 11; der Name Soter begegnete bei Lc. außerdem noch Apost.-Gesch. 5, 31; 13, 23. Vgl. zur Stelle den letzten Kommentar KLOSTERMANN im Handbuch zum N. T., her. v. LIETZMANN II, 1, 1919).

78) Vgl. die Geburtssagen bei Sueton, Aug. 94.

79) Bei Sueton, August. 94 berichtet der Syrer Julius Marathus: Wenige Monate vor der Geburt [des Augustus] sei öffentlich ein Wunder zu Rom geschehen, das ankündigte, die Natur werde dem römischen Volke einen König gebären; erschreckt habe der Senat beschlossen, keiner, der in jenem Jahre geboren sei, solle aufgezogen werden. Vgl. KLOSTERMANN, das Mt-Evangelium, S. 160.

80) S. DIETERICH, Kleine Schriften, S. 280 ff. Die Huldigung des Tiridates vor Nero lautet (bei Dio Cass. 63, 4): . . . Ich bin zu Dir, meinem Gotte, gekommen, um Dich zu verehren wie auch den Mithra. . . . . Denn Du bist mir Moira und Tyche.

81) 2. Tim. 1, 9 f.; 4, 1; Tit. 2, 11; 3, 4. Die Elemente dieser hieratisch feierlichen Sprache finden sich alle in der Sprache der Herrscher- und Kaiserkulte zusammen. Zu Retter (Soter) haben viel Material gesammelt, auf das ich deshalb hier verweise, WENDLAND, Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft, V (1904), 335 ff.; Magie, De Romanorum juris publici sacrique vocabulis sollemnibus in graecum sermonem conversis, Lipsae 1905; W. WEBER, Untersuchungen zur Geschichte des Kaisers Hadrianus, S. 225 ff.

Zu Epiphanie den schon angeführten Titel Cäsars (DITTENBERGER, Sylloge[2] 347): „den von Ares und Aphrodite entstammten epiphanen Gott und allumfassenden Retter des menschlichen Lebens"; vgl. schon früher die Inschrift von Nemrud-Dagh oben Anm. 41; DITTENBERGER, Or. graec. inscr. sel. 90, 9 (von Ptolemäus E p i p h a n e s) 366, 9 (von Gajus Caligula „dem größten und offenbarsten Gott"; KERN, Inschr. von Magnesia 157 c; 256; PATON and HICKS, Inscr. of Cos 391; aus dem 2. Jahrhundert Syll.[2] 650, 35.

Der „rettenden Gnade für alle Menschen“ entspricht der angeführte Titel Cäsars und die Bezeichnung des Imperators als des „Weltheilandes“; zu „Gnade“ s. noch die Inschrift von Nemrud-Dagh (oben Anm. 41) und Syll.[2] 365 von Caligula: [Die Söhne des Kotys] genießen den Reichtum seiner unsterblichen Gnade, darin größer als ihre Vorgänger, denn diese ererbten von den Vätern her die Nachfolgerschaft, jene wurden Könige, durch die Gnade des Gajus Cäsar zur Mitherrschaft mit solchen Göttern berufen, der Götter Gnaden aber unterscheiden sich von menschlicher Nachfolgerschaft wie von der Nacht die Sonne oder Unsterbliches vom Sterblichen.

Zu „großer Gott“ vgl. DITTENBERGER, Or. graec. inscr. sel. 176, 4 = 178, 3; 90, 2. 19; 336, 9; „Herrlichkeit des großen Gottes“ s. DITTENBERGER, Or. Graec. Inscr. sel. 90, 1 (vgl. auch III. Makk. 6, 18. 39; Pseud. Aristeas ed. WENDLAND, Index s. v. Doxa). Das Material ist jetzt gesammelt von BR. MÜLLER, Megas Theos, Hall. Inaug.Diss. 1913, besonders cap. 6.

Ueber „Güte und Leutseligkeit“ vgl. oben Anm. 28. 32, und KERN, Inschr. v. Magnesia 18, 17; 201, 2; DITTENBERGER, Or. Graec. inscr. sel. 90, 12; 139, 20; 168, 12. 46; WENDLAND, Zeitschrift f. neutestamentliche Wissensch. V (1904) S. 345 Anm. 2. Vgl. zum Ganzen noch DIBELIUS, Kommentar zu den Pastoral-Briefen (Handbuch z. Neuen Testament, her. von LIETZMANN III, 2) Exkurse zu 2. Tim. 1, 10; Tit. 2, 14.

82) I. Tim. 6, 15. Zu der babylonisch-assyrischen Bezeichnung der Herrscher und Götter als „König der Könige, Herr der Herren“ s. Vorderasiatische Bibliothek IV, 2 Kol. II, 30; 45 Kol. I, 4; Lieder auf Lipit-Ischtar I, 1 (bei ZIMMERN, Berichte über d. Verh. der Kgl. sächs. Gesellsch. d. Wissensch., Phil. hist. Kl. 1916, Bd. 68, Heft 5); auch Ez. 26, 7; Dan. 2, 37. Vgl. noch CHR. JEREMIAS a. a. O. S. 1 f.; ferner LATISCHEV, Inscr. orae sept. Pont. Eux. II, 27. 358; IV, 200. 202; LIDZBARSKI, Ephemeris f. semit. Epigraphik I, 85.

83) Jud. 4; 1. Joh. 2, 2. Hier erklärt sich das Attribut „gerecht“ kaum aus dem Zusammenhang. Vgl. dazu Inschrift von Nemrud-Dagh (oben Anm. 41). „Gerecht“ war ebenso Attribut des Mithras; z. B. Mitt. des Archaeol. Inst. z. Athen X (1885), 11 f.: der „gerechte Gott Mithras“.

84) Wenn es 2. Petr. 1, 16 heißt: „Wir waren Augenzeugen seiner (Christi) Majestät“, so hat auch das Wort seine unmittelbare Parallele in dem schon oft zitierten Ehrendekret für Caligula (DITTENB., Sylloge[2] 365, 4), wo von der „unsterblichen Majestät“ gesprochen wird. Vgl. auch WENDLAND, Die urchristlichen Literaturformen[2], (Handbuch z. Neuen Testament, her. v. LIETZMANN I, 3) S. 368 Anm. 3. Dagegen ist es sachlich ausgeschlossen, das Wort 1. Petr. 2, 17: „Fürchtet Gott, ehret den Kaiser“ „in identisch gedachtem Parallelismus der Glieder“ zu fassen, wie CHR. JEREMIAS a. a. O. S. 26 tut. Hier ist es zunächst Zitat aus Prvb. 24, 21: „Fürchte Gott, mein Sohn, und den König“.

Die babylonische Parallele, die CHR. JEREMIAS a. a. O. S. 9 anführt, sollte, falls dort wirklich Gottesfurcht und Königsverehrung in sachlich identische Parallele gesetzt werden, nicht dazu verleiten, auch im frühen Christentum einen sprachlichen Parallelismus als sachliche Gleichsetzung anzusehen. Vgl. auch oben S. 2 f.

85) S. Apok. Joh. 2, 13; vor allem cap. 13. 17. Vgl. BOUSSET, Die Offenbarung Joh.s z. d. St. (MEYERS Kommentar zum Neuen Testament, XVI [6]).

86) Apok. 5, 13; 12, 10—12; 17, 14; 19, 11—16. Zu dem Titel: 17, 4; 19, 16 s. oben Anm. 82 und BOUSSET a. a. O. z. St.

87) Ev. Joh. 4, 42; 1. Joh. 4, 14.

88) Ev. Joh. 20, 28.

89) Vgl. KORNEMANN a. a. O. S. 140; DIETERICH, Kleine Schriften S. 520.

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen.

Paul Fischer

Glaube.

Ein Wort zum Frieden unter den verschiedenen Richtungen innerhalb des Protestantismus.

Groß 8. **1919.** M. 6.—.

Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte.

50) **Auer, K.,** Goethes Religiosität. 1910. M. —.80.
59) **Baltzer, O.,** Weltanschauungsfragen. 1909. M. 1.50.
63) **Baltzer, O.,** Glaubensfragen. 1911. M. 1.50.
65) **Bauer, J.,** Die Agendenreform der Gegenwart. 1911. M 1.80.
8[illegible]) **Bauer, K.,** Antiochia in der ältesten Kirchengeschichte. 1919. M. 1.80.
64) **Beer, G.,** Pascha oder das jüdische Osterfest. 1911. M. 1.20.
58) **Beer, G.,** Die soziale und religiöse Stellung der Frau im israelitischen Altertum. 1919. M. 2.—.
4) **Bernoulli, C. A.,** Das Konzil von Nicäa. 1896. M. —.80.
5) **Bertholet, A.,** Der Verfassungsentwurf des Hesekiel in seiner religionsgeschichtlichen Bedeutung. 1896. M. —.80.
16) **Bertholet, A.,** Die israelitischen Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode. 2. Auflage. 1914. M. 1.50.
28) **Bertholet, A.,** Buddhismus und Christentum. 2. Aufl. 1909. M. 1.40.
33) **Bertholet, A.,** Die Gefilde der Seligen. 1903. M. —.70.
55) **Bertholet, A.,** Das religionsgeschichtliche Problem des Spätjudentums. 1909. M. —.80.
26) **Bruckner, A.,** Die Irrlehrer im Neuen Testament. 1902. M. —.75.
69) **Curtius, Fr.,** Die Kirche als Genossenschaft der Gemeinden. 1919. M. 1.20.
1) **Duhm, B.,** Das Geheimnis in der Religion. 1896. M. —.60.
6) **Duhm, B.,** Die Entstehung des Alten Testaments. 2. Auflage. 1909. M. —.6[illegible].
46) **Eck, S.,** Religion und Geschichte. 1907. M. 1.50.
36) **Fiebig, P.,** Talmud und Theologie. 1903. M. —.75.
2) **Fiebig, P.,** Babel und das Neue Testament. 1905. M. —.50.
76) **Fischer, P.,** Die kirchliche Gleichgültigkeit unserer Gebildeten. 1913. M. 1.50.
9) **Fries, S. A.,** Moderne Darstellungen der Geschichte Israels. 1898. M. —.60.
66) **Fuchs, E.,** Offenbarung und Entwicklung. 1912. M. 1.—.
34) **Grill, J.,** Die persische Mysterienreligion im römischen Reich und das Christentum. 1903. M. 1.20.
83) **Guthe, H.,** Luther und die Bibelforschung der Gegenwart. 1917. M. 1.20.
24) **Hauri, J.,** Das Christentum der Urgemeinde und d. d. Neuzeit. 1901. M. —.75.
81) **Hoffmann, H.,** Die Religion des Goetheschen Zeitalters. 1917. M. 1.—.
41) **Holl, K.,** Die geistlichen Uebungen des Ignatius von Loyola. 1905. M. —.60.
45) **Holl, K.,** Die Rechtfertigungslehre im Licht der Geschichte des Protestantismus. 1906. M. —.80.
39) **Jellinghaus, H.,** Ossians Lebensanschauung. 1904. M. 1.20.
49) **Kapp, W.,** Bildung und Religion. 1907. M. —.60.
25) **Kautzsch, E.,** Die bleibende Bedeutung des Alten Testaments. 2. Aufl. 1903. M. —.65.
68) **Klostermann, E.,** Die neuesten Angriffe auf die Geschichtlichkeit Jesu. 1912. M. 1.40.
77) **Knopf, R.,** Probleme der Paulusforschung. 1913. M. 1.20.
22) **Köhler, W.,** Reformation und Ketzerprozess. 1901. M. 1.—.
55) **Köhler, W.,** Die Entstehung des Problemes Staat und Kirche. 1903. M. —.80.

Fortsetzung nächste Seite

Ab 15. Juli 1919 40% Verleger- und 10% Sortimenter-Teuerungszuschlag.

Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte.

(Fortsetzung.)

58) **Köhler, W.**, Katholizismus und moderner Staat. 1908. M. 1.—.
61) **Köhler, W.**, Idee und Persönlichkeit in der Kirchengeschichte. 1910. M. 2.—.
84) **Köhler, W.**, Die deutsche Reformation und die Studenten. 1917. M. 1.20.
23) **Kraetzschmar, R.**, Prophet und Seher im alten Israel. 1901. M. —.75.
73) **Krüger, G.**, Albrecht Thaer und die Erziehung des Menschengeschlechts. 1913. M. 1.20.
2) **Krüger, G.**, Die Entstehung des Neuen Testaments. 1896. M. —.60.
90) **Lohmeyer, E.**, Christuskult und Kaiserkult. 1919. M. 2.40.
5) **Löhr, M.**, Der Missionsgedanke im Alten Testament. 1896. M. —.80.
32) **Lucius, E.**, Bonaparte und die protestant. Kirchen Frankreichs. 1903. M. —.90.
46) **Lülmann, C.**, Schleiermacher, der Kirchenvater d. 19. Jahrh. 1907. M. 1.80.
12) **Martensen Larsen, H.**, Jesus und die Religionsgeschichte. 1898. M. —.60.
8) **Meyer, A.**, Die moderne Forschung über die Geschichte des Urchristentums. 1898. M. 1.20.
31) **Meyer, A.**, Theologische Wissenschaft und kirchl. Bedürfnisse. 1903. M. 1.80.
44) **Meyer, A.**, Das „Leben nach dem Evangelium Jesu". 1905. M. —.75.
70) **Mezger, P.**, Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte. 1912. M. 1.50.
13) **Michelet, S.**, Israels Propheten als Träger der Offenbarung. 1897. M. —.60.
80) **Otto, R.**, Dipikā des Nivāsa. Aus dem Sanskrit. 1916. M. 2.40.
74) **Peisker, M.**, Die Geschichtlichkeit Jesu Christi und der christliche Glaube. 1913. M. 1.20.
56) **Rade, M.**, Das religiöse Wunder und Anderes. 1909. M. 1.50.
79) **Rade, M.**, Die Kirche nach dem Kriege. 1915. M. 1.20.
82) **Rade, M.**, Luthers Rechtfertigungsglaube und seine Bedeutung für uns. 1916. M. —.80.
85) **Rade, M.**, Das königliche Priestertum der Gläubigen. 1918. M. 1.50.
57) **Rittelmeyer**, Buddha oder Christus? 1909. M. —.60.
11) **Sabatier, A.**, Die Religion und die moderne Kultur. 1898. M. —.80.
7) **Saussaye, P. D., Ch. de la**, Die vergleichende Religionsforschung und der religiöse Glaube. 1898. M. —.60.
29) **Scheel, O.**, Luthers Stellung zur heiligen Schrift. 1902. M. 1.60.
50) **Schiele, Fr. M.**, Die kirchliche Einigung des evangelischen Deutschlands im 19. Jahrhundert. 1908. M. 1.50.
27) **Schmiedel, O.**, Die Hauptprobleme der Leben Jesu Forschung. 2. Aufl. 1906. M. 1.25
19) **Sell, K.**, Zukunftsaufgaben des deutschen Protestantismus im neuen Jahrhundert. 1900. M. —.75.
10) **Soederblom, N.**, Die Religion und die soziale Entwickelung. 1898. M. 1.60.
58) **Soederblom, N.**, Vater, Sohn und Geist unter den heiligen Dreiheiten und vor der religiösen Denkweise der Gegenwart. 1909. M. 1.80.
43) **Staerk, W.**, Religion und Politik im alten Israel. 1905. M. —.50.
30) **Stave, E.**, Der Einfluss d. Bibelkritik a. d. christliche Glaubensleben. 1902. M. 1.—
51) **Stephan, H.**, Der Pietismus als Träger des Fortschritts in Kirche, Theologie und allgem. Geistesbild. 1908. M. 1.25.
78) **Stephan, H.**, Religion und Gott im modernen Geistesleben. 1914. M. 2.—.
47) **Stöcker, Lydia**, Die Frau in der alten Kirche. 1907. M. —.75.
72) **Ströle, A.**, Carlyles Sartor Resartus. 1913. M. 1.20.
75) **Stübe, R.**, Das Zeitalter des Confucius 1913. M. 1.50.
54) **Titius, A.**, Der Bremer Radikalismus 1908. M. 2.—.
20) **Troeltsch, E.**, Die wissenschaftliche Lage und ihre Anforderungen an die Theologie. 1900. M. 1.25.
18) **Vischer, E.**, Albrecht Ritschls Anschauung von evangelischem Glauben und Leben. 1900. M. —.75.
71) **Vischer, E.**, Die Zukunft der evangelisch theologischen Fakultäten. 1913. M. 1.—.
21) **Völter, D.**, Der Ursprung des Mönchtums. 1900. M. 1.—.
67) **Volz**, Das Neujahrsf. Jahwes 1912. M. 1.50
17) **Weinel, H.**, Paulus als kirchlicher Organisator. 1899. M. —.75.
86) **Weinreich, O.**, Neue Urkunden zur Sarapis-Religion. 1919. M. 2.—.
52) **Wenck, K.**, Die heilige Elisabeth. 1908 M. 1.50.
40) **Wernle, P.**, Die Renaissance des Christentums im 16. Jahrh. 1904. M. 1.—.
14) **Wernle, P.**, Paulus als Heidenmissionar. 2. Aufl. 1909. M. —.75.
69) **Wernle, P.**, Lessing und das Christentum. 1912. M. 1.50.
62) **Wielandt, R.**, Das Programm der Religionspsychologie. 1910. M. —.80.
15) **Wildeboer, G.**, Jahvedienst und Volksreligion in Israel in ihrem gegenseitigen Verhältnis. 1899. M. —.80.
37) **Wrede, W.**, Charakter und Tendenz des Joh.-Evang. 1903. M. 1.25.
38) **Ziller, F.**, Die biblischen Wunder in ihrer Beziehung zu den biblischen Welt- und Gottesvorstellungen. 1904. M. —.80

Heft 1—75 auf einmal bezogen kosten M. 30.— (statt M. 79.65).

Ab 15. Juli 1919 40 % Verleger- und 10 % Sortimenter-Teuerungszuschlag

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.